تأليف: تورشتين شيوتز وورن
ترجمة: ماهر الجنيدي
تقديم: ياسين الحاج صالح

العلويّون

الخوف والمقاومة

كيف بنى العلويون هويتهم الجماعية في سورية؟



العلويّون

الخوف والمقاومة

كيف بنى العلويون هويتهم الجماعية في سورية؟

تأليف: تورشتين شيوتز وورن

ترجمة: ماهر الجنيدي

تقديم: ياسين الحاج صالح

العلويّون

الخوف والمقاومة

كيف بنى العلويون هويتهم الجماعية في سورية؟

تأليف: تورشتين شيوتز وورن

ترجمة: ماهر الجنيدي

تقديم: ياسين الحاج صالح



الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز حرمون للدراسات المعاصرة
تأليف: تورشتين شيوتز وورن، ترجمة: ماهر الجنيدي، تقديم: ياسين الحاج صالح
العلويّون، الخوف والمقاومة، كيف بنى العلويون هويتهم الجماعية في سورية؟
176 ص، 24 سم.
يشتمل على فهرس عام.

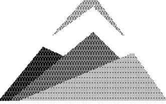


Printed Book ISBN: 978-605-2260-51-7
E-Book ISBN: 978-605-2260-50-0

العنوان بالإنكليزية
Fear and Resistance
The Construction of Alawi Identity in Syria
Author: Torstein Schiøtz Worren
Translator: Maher Al Junidi

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز حرمون للدراسات المعاصرة

الناشر





هاتف
الدوحة، قطر: 996 885 44 974+
غازي عنتاب، تركيا: 3265112 342 90+

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر
27000 غازي عنتاب، تركيا

البريد الإلكتروني: info@harmoon.org
الموقع الإلكتروني: www.harmoon.org

الطباعة والتوزيع

هاتف
الدوحة، قطر: 996 885 44 974+
غازي عنتاب، تركيا: 3265885 342 90+

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر
27000 غازي عنتاب، تركيا

البريد الإلكتروني: info@darmaysaloon.com
الموقع الإلكتروني: www.darmaysaloon.com

Elma Basım - Elma Printing & Finishing
Sefaköy, 34295 Küçükçekmece/İstanbul
+90 212 697 30 30

© جميع الحقوق محفوظة لمركز حرمون للدراسات المعاصرة ودار ميسلون للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
غازي عنتاب، تركيا - أيار/ مايو 2018

المحتويات

الإهداء

إلى الخماسيّ:

كنان قوجة، أشرف شاهين، روميو حسون، سمير سليمان، ياسر نديم السعيد، وبالطبع الحارث النبهان.

وإلى كلّ من ليس له علاقة بهذا الكتاب.

تقديم

كان ينبغي أن يترجم هذا الكتاب إلى العربية قبل عشر سنوات

ياسين الحاج صالح

كان ينبغي أن يترجم هذا الكتاب إلى العربية قبل عشر سنوات، وأن يقرأه أكبر عدد من السوريين. صحيح أن العثور على ناشر له وقتئذ كان سيثبت أنه أمر بالغ المشقة، لكن كان من شأن اطلاع أعداد أكبر من المهتمين السوريين عليه أن يساعد في تبيّن جوانب من سيرة (المجتمع المفخخ)، مجتمعنا، لم يجر التطرق إليها في وقت سابق. تمثيلات قطاعات من السوريين لبعضهم، وطرقهم في بناء هوياتهم بالتقابل مع سوريين آخرين، وبتأثير بنى وعلاقات للهيمنة الاجتماعية الثقافية دوليًا، هذا موضوع لم يجر تناوله من قبل، ولا تكاد تتوافر حتى عناصر أوليّة حوله (شهادات، مذكرات، مقالات...). هذا لأنه خطِر سياسيًا، مع كل ما يتصل بالطائفية والعلاقة بين الجماعات الأهلية، ومحفوف بالتحريم والكبت، وقد يتعرض من يدنو منه لانكشاف يمتد بين التهديد الأمني والتسفيه الطائفي من قبل حراس التابو. لكن وحده الكلام عن هذه الألغام في جسدنا الاجتماعي هو ما كان يمكن أن يساعد في نقل وجودها السري إلى العلن، ويحفز على التفكير بسياسة نزع ألغام وطنية، ورسم خرائط لتوزعها ومواضع تفجرها المحتملة، فيجعل من متساكنين لا يثقون ببعضهم مجتمعًا متفاعلًا.

وأرجو أن يغفر لي القراء الإشارة إلى أني اطّلعت على الكتاب قبل نحو عقد من الزمن، وأفدت منه بقدر كبير في تبين سرديات قطاع من مواطنينا لا يتاح الاطلاع عليها، ولا يمكن حدسها. إذ إنّني ذكرت الكتاب وأحلت إليه في فصل طويل عن (الطائفية والسياسة في سورية)، منشور في كتاب (نواصب وروافض) الذي حرره حازم

صاغية[1]. ولو كانت توفرت كتب أو دراسات مماثلة عن كيفية تمثيل المسيحيين السوريين مثلًا، أو الكرد السوريين، أو السنيين السوريين لذاتهم، وما هو الآخر الذي يعرفون أنفسهم بدلالة التمايز منه، وماذا يتذكرون وماذا ينسون، ومع من يشعرون بالقرب وبمن يتماهون، لكنّا بلا ريب في وضع أفضل بكثير لفهم بعضنا، وتطوير قدرة أكبر على تقمص بعضنا، ولكانت رابطتنا السورية أكثر تعافيًا.

يعتمد كتاب (العلويون: الخوف والمقاومة) على تركيب بين خبرة ميدانية للكاتب النرويجي تورشتين شيوتز وورن الذي درس بناء الهوية العلوية في منطقة الساحل أساسًا، وبين عُدّة نظرية مأخوذة من البنائية ونظرية الخطاب. نقطة الضعف المتأصلة في هذا المنهج هي أنه لا يقر بتناول الوقائع الاجتماعية والتاريخية بوصفها شيئًا مستقلًا عن خطابات يقرر أنه لا خارج لها، ولا تحيل إلى وقائع مستقلة عنها. وهو ما يفتح الباب لخطوة أخرى باتجاه العدمية المعرفية. فما دامت الوقائع لا تعطى خارج الخطابات، فإن انعدام استقلالية الوقائع متساوية في الخطابات المختلفة، وإن الخطابات عن وقائع بعينها كلها متساوية في الشرعية، وإنه ليس لدينا طريقة لنقرر أفضلية بعض تلك الخطابات على بعض. ننتقل على هذا النحو من القول إننا لا نعرف فئة من الوقائع، الوقائع السورية اليوم مثلًا، إلا عبر خطابات النظام والروس والإيرانيين والأميركيين والجهاديين وغيرهم، وأن هذه الخطابات متساوية مع ما نحاول نحن السوريين الذين عملوا من أجل تغيير ديمقراطي في بلدهم، ولا تتفاضل إلا بميل بعضنا إلى هذا أو ذاك منها. يغدو المزاج الشخصي معيارًا للحكم في شأن الصحيح وغير الصحيح على نحو صار مكرسًا اليوم في عقيدة ما بعد الحقيقة، التي هي استطالة لهذا المنهج. هذا لا يقوض المعرفة وحدها فيما نرى، بل يقوّض الديمقراطية أيضًا، ويقوّض أي تصور عريض لمجتمع أكثر عدالة. صحيح أنّ الديمقراطية تقوم على الحق في الرأي، نعم، لكنها تقوم أيضًا على استقلال الحقيقة عن الرأي والتفضيل الشخصي.

لعله من هذا الباب، باب إنكار خارج للخطابات، تجنب الكاتب النرويجي التقديم لكتابه بفصل عن تاريخ سورية المعاصر وما قبله الحديث. لكن الكاتب على

---

[1] حازم صاغية، نواصب وروافض، ط1، (دار الساقي، 2009).

كل حال لا يقول بحال إن محتوى كتابه يتناول الوقائع، ما يتناوله هو تمثيلات جماعة أهلية سورية، العلويين، لأنفسهم، وما يتضمنه ذلك من ملامح للحقل الاجتماعي والعقدي والسياسي الذي تجري فيه هذه التمثيلات.

وليس صحيحًا بحال أن تناول هذه القضايا مسيء سياسيًا واجتماعيًا، أو (مثير للنعرات الطائفية)، وأن إخماد هذه النعرات المحتملة يوجب بالأحرى التكتم على هذه الشؤون. بلى، إن من شأن الكلام العام عليها أن يثير حساسيات وانفعالات غير طيبة لبعض الوقت، لكن هذه متولدة عن ألفة مديدة بالتكاذب العام المحروس سياسيًا، وبكلام نقوله علانية وآخر لا نقوله إلا لخاصتنا. بيد أن المواجهة الصريحة للنزعات المتصلة بالطوائف والإثنيات وحدها هي ما تنقلنا من الحساسية والحرج مما لا يقال علنًا، إلى الإقرار بتنوعنا واختلافاتنا، بتوتراتنا وارتياباتنا، بأوهامنا عن بعضنا وبسبل التدرب على احترام بعضنا، ويوفر مساحات عامة متحررة من الحساسيات والإحراجات، نتصرف فيها ونفكر بوصفنا سوريين متمرسين بمحاربة الكذب. ما نحتاج إليه ليس الاستمرار في تجاهل ما نعلم أنه هناك، بل ربما تناول تمثيلات جماعاتنا المختلفة لبعضها، مع الحرص على استقلال التاريخ عن سرديات الجماعات، والعمل على كتابة تاريخ اجتماعي وسياسي لبلدنا يتوخى العدالة والاستيعاب، ويحارب الإقصاء والتمييز والامتيازات.

ونعلم، وهذا غائب عن الكتاب للأسف، أننا افتقرنا في أي وقت لمناقشة عامة في هذه الشؤون، ولسياسة عامة علنية تتصدى لها. الواقع أن الشرط السياسي يحول بالأحرى دون المناقشة والنشاط السياسي المضاد للطائفية، على ما يشير الكاتب له غير مرة بوضوح. لكن ليس دون نقاش يعمل على تسمية الأشياء بأسمائها، وليس دون عمل سياسي علني يقاوم منع تسمية الأشياء بغير أسمائها، كان يمكن أن نحول دون انفجار المجتمع المفخخ. أما وقد حصل الانفجار، فإن الاستمرار في التكاذب والتجاهل يتجاوز أن يكون جبنًا وتخاذلًا إلى أن يصير تواطؤًا مع الأوضاع ذاتها التي قادت إلى الانفجار، أو انحيازًا إلى ما لا يتجاوز تسويات بين نخب الطوائف.

هذا (مكتوب) في إلغاء التاريخ لمصلحة السرديات، والحقيقة لمصلحة الرأي. لا يتكون فضاء عام يعمره أشخاص غير محسوبين على طوائف وإثنيات، إن بقينا في إطار السرديات والخطابات والمعتقدات والآراء الخاصة. نحتاج إلى الدفاع عن

استقلال الحقيقة من أجل الدفاع عن استقلالنا عن أطر أهلية موروثة، ومن أجل أن تكون الديمقراطية وتصور مجتمع أعدل ممكنين.

ومن تجربتنا باهظة التكلفة نعلم اليوم أن من أبرز وجوه التفخيخ سردياتُ مظلومية وسردياتُ تفوق، وفّر الكاتب النرويجي أمثلة طيبة عنها من البيئة العلوية، وإن لم يستخدم هذين المدركين. مثل هذه السرديات منتشر اليوم في سورية، فلم يكد يبقى بيننا من ليسوا مظلومين من قبل آخرين، ومن ليسوا متفوقين على هؤلاء الآخرين بالذات، ومن لم يطوروا خطابات ورموزًا لا تؤكد مظلوميتنا وتفوقنا إلا لتؤكد بالقدر نفسه ظالميتهم ودونيّتهم. هذه وصفة للإبادة على نحو نستطيع توفير أمثلة عدة عنه في مختبرنا السوري. لكن ليس هذا وجه التفخيخ الوحيد. قبل ذلك هناك التفخيخ الأمني بأجهزة متخصصة في التعذيب والإذلال والقتل، بذلت طوال جيلين كل ما تستطيع لتجعل السوريين كلهم وشاة و(كتبة تقارير) أمنية؛ وهناك أشكال ازدادت فداحة من التمييز خلال جيلين وولّدت أحقادًا ومخاوف كثيرة؛ وهناك صيغ مترسخة من التلاعب المتعمد قصير النظر بالثقة بين السكان، ثقة لا يتكون مجتمع على غير أرضيتها. هذه أوجه (موضوعية) للتفخيخ الذي تطرق إليه تورشتين وورن في مقدمة هذه الطبعة العربية، بذكره لـ «المظالم السياسية التي كانت واضحة جدًا وملحة جدًا» و«لاستجابة النظام القاصرة جدًا» لها، التي وصفها أيضًا بـ (الحماقة).

أنوه بالترجمة السلسة للصديق ماهر الجنيدي، وبمبادرته إلى إتاحة هذا الكتاب الصغير المهم للقراء، مستهدفًا نزع صفة المجهول «الذي تحاك عنه الأساطير» في شأن طوائفنا (الكريمة)، تلك الأساطير التي يقول ماهر إنها لم تلعب في ذهنه غير «دور الناسف الذي يطيح الحقيقة بمعية الخيال، والصدق بمعية الكذب، والوقائع بمعية المختلق». فكأننا سلفًا في عالم ما بعد الحقيقة، بفعل انحصارنا في عوالم ضيقة لا تتواصل، وليس بفضل نسجنا شرانق فكرية عازلة، تحمينا (مثلما يفعل كثيرون في الغرب) من الإحساس بالتعذيب والجوع والاغتصاب والقتل والمجازر، تلك الوقائع المفرطة بالاستقلالية التي لا تقبل الذوبان في أي خطابات.

برلين، 22 تشرين الأول (أكتوبر) 2017

أنا والعلويون والطائفية وهذا الكتاب

ماهر الجنيدي

كان ذلك أوّل احتكاك (كاذب) بالطائفة العلوية.

في 1978، كنت طالبًا صغير السنّ في جامعة حلب، بل ربّما كنت من أصغر طلبتها، حين اكتشفت أنّ هناك شخصًا يمضي مثلي بكل شموخ واعتداد مشوبين بحياء و(شوفوني ما أحلاني)، حاملًا مثلي مسطرة T، ماشيًا مثلي من حي الفيض القابع بين حي الإسماعيلية والمسبح البلدي إلى كلية الهندسة الكهربائية والميكانيكية، حيث ينتظرنا أساتذة الهندسة الوصفية والرسم الهندسي.

كانت هذه المصادفة تتكرر صباح كل أربعاء، الموعد الأسبوعي لدروسنا هذه، ما دفعني بعد حين، ونحن في الطريق إلى الكلية، إلى أن أبادر بالتعرّف إلى ذلك الشاب ذي الملامح الحنطيّة، في شعره ووجهه وحتى عينيه، والذي يفوقني قليلًا بالطول، ويجاريني في النحافة، لكنها- بأية حال- كانت نحافة فلاحين متيني البنية. فحارتنا صارت مليئة بطلبة الجامعات القادمين من القرى والمدن النائية، عداك عن أنها شكلت منذ خمس عشرة سنة (ذاك الحين) مهجرًا لأبناء القرى القادمين من أرياف حلب وإدلب خصوصًا.

كان كمن ينتظر هذه المبادرة، فصافحني فورًا، وتبادلنا الأسماء والشعبة والفئة (كعادة أبناء كلية الهندسة)، لكن من دون ودّ أو مجاملات نتبادلها عادة، نحن أبناء المدن.

لا أدري الآن ما السبب، لكنني وبسرعة، بعد أن تعارفنا على الأسماء سألته عن منشئه، فقال إنه من "الحفّة". فسألته من دون أدنى تفكير: (علوي؟)، فالتفت إليّ وأجابني بلهجة لم أعرف يومها ما إذا كانت علوية أم لا، فهي لاذقانية وحسب:

«العمى.. بربّك على هالسؤال!». فقلت له: «وما المشكلة في أن تكون علويًا؟ هذا في النهاية انتماء سابق، ونحن أبناء المستقبل».

لكنّ محمد نظر إليّ شزرًا، بكل معنى الكلمة، قائلًا لنفسه – ربما- إنّ هذه (الولدنة) ستورّطني. لكنه قال لي ما معناه: اصمت!. ثم قال: «أنا من الحفّة، وإذا كنت لا تعرف ما يعني ذلك، فلماذا تسأل هذا السؤال!».

ألفتُ النظر أولًا إلى أنّ هذا التعارف حدث قبل مجزرة المدفعية، وانتفاضة الإخوان المسلمين، وما تبعهما من مجازر في حلب وحماة وغيرها في الثمانينيات. كان حديث المؤامرة حينئذ ينحصر بالإمبريالية الأميركية وربيبتها إسرائيل العنصرية والنظام العراقي اليميني، وبعض المتطرفين ممن أزعجهم دخول سورية إلى لبنان الرامي إلى (إنهاء الحرب الأهلية هناك وإفشال المؤامرة)!

***

تلك كانت البداية في التعرّف على الهواجس الطائفية التي كانت تدهشني على صعيدين:

الأوّل هو وجودها كهواجس دون وطنية، ولا علميّة، بالنسبة إلي أنا الذي تلقّى معارفه الأولى في بيت علمانيّ لم تذكر فيه الخلافات الطائفية والمذهبية والدينية إلا من باب البحث العلمي التأريخي ومناقشة الآراء. والثاني هو التعتيم الرسمي على التنوّع الطائفي، وتصويره على أنه قشرة من دون جذور، إلى الدرجة التي جعلت الطوائف الأخرى مجهولًا تحاك حوله الأساطير، تلك الأساطير التي لم تفعل في ذهني سوى دور الناسف الذي يطيح الحقيقة بمعيّة الخيال، والصدق بمعيّة الكذب، والوقائع بمعيّة المختلق.

وإذا كنت خلال دراستي الجامعية شغوفًا بالتعرف إلى زملائي من أبناء الأقليات الدينية والقومية السوريّة الأخرى، خصوصًا تلك التي لا نألفها عادة في حلب، فإنني في أحاديث أخرى كان يتحاشاها وينسحب منها زميلي (محمد)، كنت أبدي تعطشي المعلن إلى معرفة المزيد عن العلويين وعن آراء أبناء اللاذقية وريفها بهم، وانطباعاتهم

عنهم، علّني أتلمّس حقيقة لا نعرف عنها شيئًا نحن (الأبرياء) أو ربّما (السذّج) من أبناء حلب.

يتعيّن في هذه المناسبة ذكر أنّ (محمدًا)، بعد ما يبدو فشلًا متكررًا في الدراسة، تطوّع لاحقًا في إحدى أجهزة الأمن، وصار عنصرًا في إحدى وحداتها العاملة في جامعة حلب، وأنه كان معنيًا بصفته هذه بكلية الهندسة الكهربائية أيضًا، وأنّه بادر مرّات عدة إلى إيصال رسائل تنبيه لي من رؤسائه المباشرين بشأن سلوكي الثقافي والسياسيّ غير المُرضي في الجامعة، قبل أن يأتيني في أواسط الثمانينيات إلى وسط كلية الهندسة الكهربائية برفقة عنصر آخر في دوريّة راجلة لاصطحابي في حكاية اعتقال طريفة استغرقت ساعات عدة فقط.

***

لاحقًا بعد الثورة، حين قرأت ترجمة الصديق الدكتور ياسر نديم السعيد للفصل السادس من هذا الكتاب، تعمّق شعوري بخواء معارف السوريين عن العلويين، فبحثت عن الكتاب علّني أقرؤه كاملًا، ففوجئت بكمية المتعة في قراءته. بوصفه عملًا أكاديميًا أولًا، وثانيًا بوصفه عملًا غنيًا من حيث النظرية والتحليل، وثالثًا بوصفه عملًا (تجسسيًا) إذا جاز لي التعبير.

وإذ أتوجّه بالشكر إلى الدكتور ياسر الذي منحني حق استخدام وتنقيح ترجمته للفصل السادس، فعليّ الإقرار بأنّه لم يكن لي أن أتصدّى لهذا التنوّع الغنيّ في الكتاب لولا تكاتف زميلتي السيدة فدوى القاسم في فكّ ما التبس عليّ من أفكار، ولولا دعم زوجتي هازار البدرة في اصطياد الهفوات، وتقويم ما اعوجّ من عبارات.

طبعًا لا أنسى أن أتوجه بالشكر بصورة خاصة للصديق ياسين الحاج صالح، المفكّر السوري، الذي شجعني- كلّما توانيت- على المثابرة في ترجمة هذا الكتاب، وقام بتدقيق فصل نظريّ عصيّ فيه، وقدّم الكتاب. وأشكر الصديقين الدكتور منذر عياشي وعدي الزعبي اللذين قدّما لي استشارة لغوية في ترجمة أحد المصطلحات.

وأولًا وآخرًا أشكر الصديق الكاتب النرويجي تورشتين شيوتز وورن الذي منحني بسخاء حقّ ترجمة هذا الكتاب ونشره بالعربية، بل أهدى الكتاب مقدّمة خاصة للطبعة العربية منه.

***

أترك للقارئ متعة قراءة هذا الكتاب، أكاديميًا، ومعرفيًا، ونظريًا، وأدبيًا.

دبي، 5 تشرين الأول (أكتوبر) 2017

عندما خلق الله الكون، خلق من كلّ شيء زوج. فقال الجواب: أنا ذاهب إلى سورية،

فقال السؤال: أنا ذاهب إلى هناك أيضًا.

كعب الأحبار*

* العبارة المذكورة أعلاه سجّلها المؤلّف باللغة العربية في الطبعة الإنجليزية من كتابه. وحين بحثنا عن العبارة في الإنترنت، وجدنا أن أقرب صيغة مشابهة هي:

إن اللّه تعالى لما خلق الأشياء
جعل كل شيء لشيء
فقال العقل: أنا لاحق بالشام
فقالت الفتنة: وأنا معك!

مقدّمة الطبعة العربية

تورشتين ورن

خوف دفين من الآخر حوّل الإنسان إلى حيوان.

جاءت زيارتي الأولى إلى سورية في العام 2002 عندما كنت في أواسط العشرينيات من عمري. وكان لي، في السنوات السبع التي تلتها، أن أزور سورية مرات أخرى في مناسبات عدة، ولأسباب مختلفة، ليس أقلها أن سورية هي البلد في منطقة الشرق الأوسط الذي شعرت فيه إلى حدّ بعيد أنني في بلدي، وأن أهله يبدون أكثر انفتاحًا وتسامحًا.

لكنني أدركت مع بواكير تحسّن قدرتي على التحدث باللغة العربية، وجود نزعة مختلفة وراء ما يبدو أنه الموقف المنفتح على الأديان والثقافات الأخرى الذي كان الناس يعربون عنه دائمًا حين يُطرح الموضوع. لم تكن هذه النزعة تقصدني أنا، فالرسالة لست موجهة إلي، وإنما إلى (الآخرين)، الأشخاص الذين كان يُنظر إليهم على أنهم مشكلة البلاد والـ (نحن).

بدا لي الناس من جهة متسامحين جدًا ومسايرين جدًا في شأن الخلافات، لكنّهم بدَوا من جهة أخرى مهووسين بالدين. وحين تعرّفت إلى المزيد من (الشيفرات) الثقافية أصبحت أعرف الطرق جميعها التي يتبعها الناس لاكتشاف إلى أيّ دين أو ملّة ينتمي الآخرون، من دون أن يسألوا سؤالًا مباشرًا. أثار هذا التناقض اهتمامي كثيرًا، لأنه بدا لي محفوفًا بالخطر. كان الأمر وكأنّ الناس يتظاهرون معظم الوقت بما لا يُبطنون.

ما أثار اهتمامي لم يكن يتمحور كثيرًا على كيفية وصف الناس أنفسهم، أو ما يؤمنون به، لأننا جميعًا، ومن دون أن نتردد، نمتدح ما هو مهم بالنسبة إلينا ونهلّل له. ما أثار اهتمامي هو كيفية وصف الناس الآخرين، وغالبًا بطرق كانت- حتى بالنسبة

إلي- تستند بوضوح على محض التحيّز والتحامل والتعميم الفاتر. لمست في أنحاء البلاد جميعها ظاهرة المزاعم المتعلقة بالجماعات والأديان الأخرى؛ القوالب النمطية التي لم ألتقها شخصيًا، نظرًا لأنّ كل من التقيتهم- كلّما ذهبت وأينما ذهبت- كانوا أفرادًا، وليسوا جماعات.

كان ثمّة قصّة ظللتُ أواجهها باستمرار: مزايا العلويين وهيمنتهم. فهمت عمّن كانوا يتحدثون، وأن تلك هي القصة الخارجية لأولئك الذين ينتمون إلى شبكات المحسوبية السياسية والاقتصادية للنظام والنخب. ومع ذلك، فإن العلويين الذين التقيت بهم في قرى الجبال الساحلية أو في ضواحي دمشق لم يكونوا على الإطلاق في مثل هذا الحال، إذ كانوا يعيشون في أحوال متواضعة، وليس لهم على ما يبدو أي تأثير أو دالّة على ما حدث في سورية، حالهم حال غيرهم. فهم أنفسهم تحدثوا عن كونهم محض ضحايا، مثلهم مثل الجميع.

وعندما فتشت عن أدبيات تتناول العلويين عسى أن أتعرّف إلى المزيد عنهم، كان ما عثرت عليه معظمه يتعلق بالطقوس والمعتقدات الدينية فحسب، وكان يصعب الاعتماد على كثير منها بسبب تحيّز من كتبها الواضح، وتحامله الصريح، ولأنها كانت على نحو ملحوظ تشبه حديث الأغلبيات المتفوقة عن الأقليات، في أنحاء العالم جميعها. لم يقدّم لي ذلك شيئًا، فنشأت فكرة البحث التي أثمرت هذا الكتاب/ الأطروحة، من رغبةٍ في معرفة كيف يرى العلويون أنفسهم، وكيف هي علاقتهم ببقية الشعب السوري من خلال انقسام (نحن وهم) الذي بدأ يتجلّى لي. ومن أجل تجنّب الوقوع في الفخ الواضح المتمثل في التحيّزات والتقييمات والأحكام المسبقة، اقترح أستاذي أن أستخدم نظرية الخطاب لفهم هذا المجال، وهي النظرية التي استغرقت مني وقتًا طويلًا لفهمها، ولكنها أيضًا النظرية التي غيّرت رؤيتي إلى العالم إلى الأبد. شعرت حينئذ أنني أسهم بقدر ما في فهم الهوية الدينية في سورية، مستخدمًا منهجيّة لم يسبق لأحد أن قاربها. بذا، لم يكن الدين هو ما يهمني، بل الظواهر الاجتماعية والسياسية التي تنشأ عن رؤية العالم من منظور الدين أو العرق فقط، ومن ثم ابتسار الناس واختزالهم بكونهم أعضاء في هذه المجموعات. الدافع هو الخوف، ومن الخوف تنشأ الكراهية.

في السنوات التاليات صار الناس يسألونني عما إذا كنت قد رأيت الصراع المقبل، أو ما إذا كنت استغرب ما حدث منذ العام 2011 فصاعدًا. وجوابي هو: نعم، لقد فوجئت. فوجئت بأن ما حدث قد حدث عندما حدث. وفوجئت بأن استجابة النظام جاءت قاصرة جدًا وبشكل أحمق عن تلبية المظالم السياسية التي كانت واضحة جدًا وملحّة جدًا. ما لم يفاجئني هو التطورات الطائفية والقاسية التي أعقبت ذلك. الكراهية الكامنة التي كنت قد واجهتها في كثير من السوريين كانت بحاجة فقط للأوضاع المناسبة لكي تزدهر، وهنا تضافرت من النواحي جميعها القوى التي جعلت جرعةً كافية من الخوف تحوّل الإنسان إلى حيوان؛ على الرغم من أن هذا التعبير ليس عادلًا على الإطلاق، نظرًا لأن ما من حيوان يصل إلى درجة الوحشية والهمجية التي نصلها نحن البشر عندما يشتعل غضبنا في الأرض فسادًا.

والحال، إن موضوع التحيز والتحامل وعلاقاتنا نحن البشر مع الآخرين بهذه الطريقة، حفّز لدي تغييرًا مضى بي بعيدًا عن اهتمامي السابق بالسياسة والشؤون العالمية والشرق الأوسط. فأنّى تلفتّ سمعت أناسًا واثقين من أن نظرتهم إلى العالم والآخرين صائبة. حين أصغي إلى السياسيين، والأكاديميين، والناشطين، والسلطات الدينية، والأشخاص العاديين، أنتظر منهم كلمة (لكن) الحتمية، التي تلي بعض بيانات التسامح وعبارات اللياقة السياسية. إنها الميكانيكيا ذاتها الموجودة في التحامل والتحيّز اللذين لمستهما في سورية.

وهكذا بدأتُ مسارًا مختلفًا تمامًا في حياتي هذه، مغيرًا هذه الميكانيكية تحديدًا في نفسي لأكون شخصًا مختلفًا. بيد أنّ هذه قصة أخرى. لكن ما تعلّمته وقتها هو أن اللوم يجب أن يتوجّه إلى الذات، لا إلى مكان آخر. وكلما سمعت اليوم السوريين يقولون إن الحرب الأهلية هي من فعل الغرباء (اللوم دائمًا على (أولئك الآخرين»، انكمشت، وانتابتني غصّة، لأن هذا يعني أن ما تعلّموه قليل جدًا حتى بعد سنوات الجنون الكثيرة هذه. فالتغيير لن يبدأ، والتعافي لن يحدث، ما لم ير السوريون معظمهم حصتهم من المسؤولية عن ما حدث وكيف أن القصص التي يرويها بعضنا لبعض تخلق العالم الذي نعيش فيه؛ لكننا بدلًا من ذلك نود أن نلقي باللوم على الآخرين.

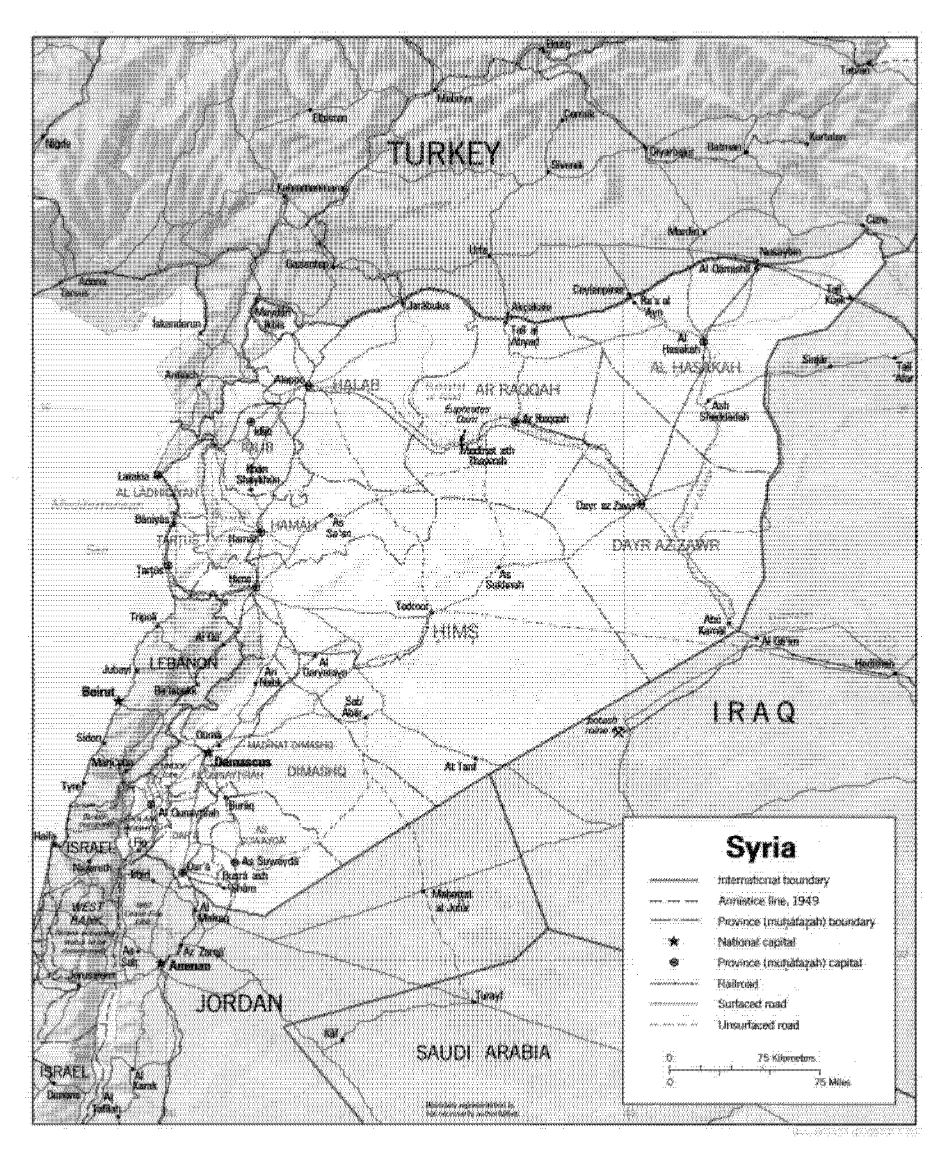
وحين ندرك أننا لا نستطيع فهم الآخرين من خلال التحامل والحكم المسبق عليهم، وحين نصغي بما يتجاوز ميلنا لأن نعرف أكثر منهم، حينئذ فقط يبدأ الخوف والغضب بالتلاشي فينا.

وإلى أن نرى أفرادًا بدلًا من أعضاء جماعات، فإننا- نحن أنفسنا- سنتلقّى أحكامًا يصدرها آخرون، وترى فينا أعضاء في جماعة العدو. وإلى أن نتلمّس كأفراد السلام في قلوبنا بدلًا من الإشارة إلى أخطاء الآخرين، فإن التاريخ سيعيد نفسه مرارًا وتكرارًا. وبما أننا ندافع عن القتل وسوء المعاملة بغض النظر عن أسبابنا، فإننا نوافق على أن نتلقّى المعاملة ذاتها، بالضبط. قد يتغير الأمر حين تحظى طيبة القلب بقيمة تفوق قيمة حكايات الظلم.

عزيزتي سورية، كم أتمنى أن أراك تنهضين من الرماد، نموذجًا للحكمة والرحمة والمغفرة للعالم أجمعين.

إحدى غابات النرويج، 7 نوفمبر 2016

خريطة سورية



مصدر الخريطة:

https://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/syria_rel90.jpg

الفصل الأول: اكتشاف سورية

باتت سورية، في عقب الحرب التي شنّتها إدارة بوش على الإرهاب، واحتدام مستويات الصراع في المنطقة حديثًا، موضوعًا يسترعي اهتمامًا متزايدًا من جانب وسائل الإعلام الدولية.

فقد كسبت سورية- الدولة التي لم يكن يَعرف شيئًا عنها سوى قلة من الناس- شرفَ العضوية المشبوه في محور الشر، حيث حلّت محلّ العراق في رعاية الإرهاب وفي خلق المتاعب الإقليمية. كما كُتب في الوقت نفسه الكثير عن السياسة السورية الداخلية، ونُشر الكثير من المزاعم حول عدم الاستقرار المتأصل في البلاد، وعن ما تواجهه من تهديدات احتدام الصراع الطائفي ونشوب الحرب الأهلية، على غرار ما حدث في لبنان والعراق. فعلى سبيل المثال، كتب كابلان Kaplan (20.03.2005) قبل عامين ما يلي:

قد ينتهي الأمر بسورية إلى الانهيار بدلًا من العراق، فليست سوريةُ سوى نسخة مشرقيّة عن يوغوسلافيا السابقة، لكن من دون الطبقة المثقفة التي يمكن أن تدعيها أيّ دولة بعدعثمانية وقت التفكك (نظرًا لأن حكم حافظ كان أكثر تجهّمًا وتثبيطًا بكثير من حكم تيتو). في سورية، كما في يوغوسلافيا السابقة، ترتبط كل طائفة ودين بجغرافيةٍ محددة، تُرى، هل ستصبح سورية، مع إذلال الرئيس بوش ابنَ (حافظ) الأسد وخليفته لدرجة الضعف، نسخةً أكبر من لبنان الحرب الأهلية؟

أثارت هذه التنبؤات اهتمامي بسياسة سوريّة الداخلية والطائفية، ومستقبلها، وخاصة بسبب ما كُتب عن الأقلية العلوية التي ينتمي إليها الرئيس ومسؤولون كثيرون في السلطة.

كما إنّ القوة المتزايدة للشيعة في الشرق الأوسط تعزّز الحاجة إلى نظرة عميقة متبصّرة إلى الطائفة العلوية، كونها كثيرًا ما تقترن، في تفسير التطوّرات السياسيّة، بشيعة دول أخرى. إن التبسيط الديني يسهّل كثيرًا إدراج سورية في ما يسمى محور السلطة الشيعية، الممتد من إيران شرقًا عبر العراق وسورية إلى شيعة حزب الله في

لبنان غربًا. ولأنّ العلويين هم رسميًا شيعة، فإنّ فهمهم يتّكئ إلى حد كبير على فهم شيعة أي مكان آخر، فيتم تصويرهم من ثم بأنهم مدفوعون دينيًا أساسًا. في أحدث كتبه عن الشرق الأوسط، يقع مراسل الشرق الأوسط المعروف روبرت فيسك Robert Fisk (2006: 1013) في كل فخاخ الإفراط في التبسيط حين يقول:

إنّ كون السلطة علوية يفسّر أشياء كثيرة. فهو يفسر لماذا باتت إيران- الثورة الشيعية الطليعية جدًا- بهذا القرب من حليفها [سورية]، وهو يفسر لماذا يشعر حزب الله بالافتتان بالنظام في دمشق. على الرغم من أن البعث [حزب] علماني، ونساء القرداحة [مسقط رأس عائلة الرئيس في قلب المناطق العلوية] يواظبن على تغطية وجوههنّ بدأب أكثر من نساء طهران.

بالنسبة إلي، سمعت بالعلويين أوّل مرة في أثناء سفري إلى سورية في عامي 2002 و2004. لم أكن قبل هذا أعرف شيئًا عنهم سوى أنهم كانوا نوعًا ما مختلفين عن غيرهم من المسلمين في سورية. لكنّني أدركت في أثناء زيارة جبال وساحل المتوسط المناطق التي يعيش فيها العلويون معظمهم، أن هذه المناطق تختلف عن باقي سورية. إذ بدت لي أكثر استرخاء وتحرّرًا، تمامًا بخلاف الانطباع الذي خلّفته مقولة روبرت فيسك (2006) أعلاه.

وعندما بحثت عن العلويين على الإنترنت، خُيّل إلي لأوّل وهلة أن ثمّة الكثير من المعلومات عنهم، ولكنْ ثبت لي في ما بعد أن هذا لم يكن سوى نصف الحقيقة. إذ كنت أدرك، كلما بحثت أكثر، أن المتوافر على الشبكة منسوخ ومعادٌ نسخه من مصادر أخرى، وأن القليل جدًا منه أصيلٌ يستند إلى معلومات مباشرة. واتّضح مدى فقر المعلومات من الاستخدام المتعدد لتصريح أطلقته امرأة علوية، تحدثت فيه عن أن أغلبية مسلمي سورية يعدّون العلويين مسلمين (أصلًا من جوشوا لانديس Joshua Landis 2003). إذ نُسخ هذا التصريح على نطاق واسع عبر شبكة الإنترنت لأغراض عدة، وللبرهنة على أمر أو آخر.

وعلاوة على ذلك، مع وجود استثناءات قليلة جديرة بالملاحظة، يبدو أن هناك نقصًا يعتور البحوث الأساس والبحوث الجديدة في الأدبيات الأكاديمية. فالمكتوب عن العلويين يستند في الغالب إلى المصادر التاريخية التي تعود أحيانًا إلى قرون خلت.

العديد من الكتابات عبارة عن روايات استشراقية متحاملة مغرضة لـ (مستكشفين) أوروبيين، لكن بعض الباحثين ما زالوا يستخدمونها لإضفاء شرعية على حكمهم على (طبيعة) العلويين، كما لو أن الروايات تظلّ صحيحة إن كانت صحيحة يومًا. يخلص دانيال بايبس Daniel Pipes (1990: 161)، مثلًا، في الفصل الذي كتبه عنهم إلى هذه الخلاصة: «لقد قالها إيجناتز غولدتزيهير Ignaz Goldziher [نشرت في العام 1910] بإيجاز: «إن هذا الدين يبدو في الظاهر فقط إسلامًا». من المهم توضيح هذه النقطة جيدًا: العلويون لم يكونوا سابقًا مسلمين، وليسوا الآن مسلمين». ولا يمكن التكهّن بالأسباب التي دعت دانيال بايبس لطرح هذه المزاعم، وعلى هذا النحو.

دفعتني روايات كهذه إلى عدم الثقة بالمعلومات المتاحة عن العلويين معظمها، لأنها ترفض أن تأخذ في الحسبان البعد السياسي الذي تتضمنه المسائل الطائفية في دول الشرق الأوسط. كما أنها لا تنظر في أثر الاستراتيجيات التي تتبعها الأقليات لحماية أنفسها ومعتقداتها حين تعيش في بيئات معادية. ويبدو أن وضع العلويين خارج حدود الإسلام هو حاجة تنبثق من بعض المسلمين السنّة الذين يشعرون بأن التنوع الإسلامي خطرٌ يهدّدهم. في الوقت نفسه، فإنني أرى أن النظر إلى الطوائف والأديان بوصفها أمورًا ثابتة غير قابلة للتغيير ليس مفيدًا لفهم المسائل السياسية والاجتماعية. ويتبنّى هذا الكتاب منظورًا بنائيًا Constructivist يرى أن العالم مكوّن من ظواهر مبنيّة اجتماعيًا. ومن ثم فإنني لا أحاول إصدار حكم أو تقييم أو قرار بطريقة أو بأخرى، ولكنني أحاول إظهار كيف أن العصبية الطائفية، وخاصة في حالة العلويين، تتعلّق بعوامل لا تعدّ ولا تحصى. وعلاوة على ذلك، فإن فهمهم، وفهم الأقليات الأخرى في أي مكان آخر، يجب ألا يُبتسر في نصوص كتبهم المقدسة، أو يُختزل في مزاعم الآخرين بشأن معتقداتهم.

لذا فإن قصد من هذا الكتاب هو الإسهام في فهم الديناميات التي تشكل الهويات والسياسات الطائفية في سورية في الوقت الحاضر. وهو لا يرمي إلى التعميم عن العلويين في أنحاء سورية جميعها، ولكنه يقدّم قرينةً من الطرق المختلفة التي يبني فيها العلويون أنفسهم ومجتمعاتهم، بالعلاقة بالطوائف والجماعات الأخرى في سورية.

ولذلك كان سؤال البحث الذي عمل على توجيه هذا الكتاب من بدايته حتى نهايته هو:

كيف يبني العلويون في سورية هويتهم الجماعية؟

مستويات التحليل

ليس من المفيد بالضرورة تحليل المسائل وفقًا لتصنيفات صارمة. وبالمثل، فإن تصنيف السوريين وفقًا لطوائفهم لا يعدّ بالضرورة أفضل طريقة لتحليل المجتمع السوري. إذ يمكن أيضًا تحليل هذا المجتمع على مستويات مختلفة تمامًا، وعلى مسارات مختلفة جدًا، كالانقسامات الطبقية أو التمايزات بين المدينة والريف. وكان يمكن لهذه التحليلات أن تكون مهمة في هذا الكتاب لو أنّني استندتُ على أسس نظرية مختلفة تسعى إلى **شرح** الظواهر وليس **فهمها**. لكنّ ما يحاول هذا الكتاب فعله هو **فهم** كيف يصوّر العلويون دورهم بوصفهم جماعة في سورية. وسأنوّه عند اللزوم بالحالات التي يمكن فيها للتصنيفات المزاحمة الأخرى أن تلعب دورًا تفسيريًا. لكن مصادري البحثيّة عمومًا يستخدمون الطوائف بوصفها التصنيف الأولي الأساس.

حين يزور شخص أجنبي سورية تتكشف له مجموعة آراء عن (الآخرين) من المذاهب والطوائف جميعها، ويصعب عليه أن يميز في هذه الآراء بين ما يستند على الخبرة الشخصية وما يُستمدُّ من الأقاويل والشائعات. ونظرًا للطبيعة المتغيرة للتصريحات والآراء، أردتُ تنظيم آراء الناس بعضهم ببعض بطريقة أكاديمية. وبما أن البحوث التي أُجريت على مدى العقد الماضي سلّطتْ أضواءها على الغالبية السنيّة من جرّاء التركيز على الإسلام السياسي؛ فقد كان يهمني التركيز على ما يحدث في المجتمعات العلويّة كونها لم تحظ باهتمام يذكر، سوى بدورها في نظام الرئيس السابق وابنه الرئيس الحالي. أما بالنسبة إلى وحدات التحليل: فطالما أن مصادري تبني عالم العلويين على أسس طائفية، فإنّ هذا ما اعتمدْتُه مباشرة في هذا الكتاب.

تبيّن تجربتي أنّ الهويات الطائفية تكتسي أهمية كبرى في سورية، وأنّه لا يمكن للمرء أن يختار وضع نفسه في خارج هذا التسلسل الهرمي. يولد المرء في طائفة فـ

(يُحاصَر) فيها. وعلى الرغم من أن بمقدور السوريّ أن يغيّر دينه، إلا أنّ ذلك أمر نادر جدًا، ففكرة من أين ينحدر الشخص (بالأصل) فكرة أساس لدى السوريين في تصنيفهم الآخرين. فلا يستطيع المرء أن يختبئ من هذا الأمر، ذلك أن الاسم أو المنشأ- وغالبًا لأجيال عدة مضت- يشي من دون قصد بالطائفة التي ينتمي إليها. وإذ يبدو أن بعض الناس يترفعون عن مثل هذا الفهم (الفج) لمجتمعهم، إلا أنّ هؤلاء هم المثاليون أو أبناء الطبقات العليا الذين يتفاعلون باستخدام تصنيفات بديلة. وعلى الرغم من أن كثيرًا من الناس يتمنّون ألا تكون الطائفة مهمّة، فإن معظمهم مقحم في الإطار الطائفي، ولو لمحض أن (الآخرين) يصنّفون (نا) وفقًا للطائفة.

ومن جانب آخر، ليس هذا الكتاب، بأي حال من الأحوال، أطروحةً عن الدين. فهو يولي العقائد والمعتقدات أهميةً ثانوية فحسب، وفقط إلى الحد الذي تعدّ فيه هذه العقائد والمعتقدات مهمّة لمصادري في كيفية بنائهم ملامحَ تشابههم مع الجماعات الأخرى أو اختلافهم عنها. المسألة هنا هي مسألة أقلية يتم تعريفها وفقًا للدين. فبسبب الحدود الصارمة بين الطوائف في سوريّة، تتّخذ الطوائف شكل جماعات عرقية حتى لو كانت تتحدث اللغة نفسها وتبدو بالمظهر ذاته. ذلك أن الطوائف صاغت لنفسها هويات ثقافية بقدر ما هي دينية. تستخدم نصوص أخرى في كثير من الحالات مصطلحاتٍ مثل الجماعة المجتمعية Communal Group. بيد أنّ لهذا المصطلح دلالات سياسية كجماعة يجري تعبئتها على أسس طائفية. ولذلك فهو مصطلح ملائم أكثر لحالاتٍ مثل الطوائف المسيسة في لبنان. وحتى لو صنّفت الجماعات المعارضة العلويين بوصفهم فئة تعبّئها المصالح الطائفية، فهذا ليس بالضرورة انطباعي الشخصي. ومن ثم فالمصطلح المستخدم في هذا الكتاب هو الطائفة.

وعلى الرغم من أن الكتاب يتحدث عن العلويين بصورة عامة، وعنهم بوصفهم جماعة، فغايتي في ذلك هي تبسيط النص فحسب، وليس التعميم أو الزعم أن هذا يمثل العلويين جميعهم. فالهوية علائقيةٌ Relational ومتغيرةٌ على حد سواء- مثلما تكون الخطابات في مراحل استكمال متفاوتة- ومن ثم ستختلف طريقة بناء العلويين هويتهم تبعًا للزمان والمكان. ولهذا السبب فإن الخطابات المعروضة في هذا الكتاب

إرشادية فقط، وتنطبق قبل كل شيء على تلك المناطق التي أجريتُ فيها عملي الميداني. إذ يبدو أنّ ثمّة مصادر أخرى، مثل لانديس (2003)، صادفت خطاباتٍ أخرى تختلف عن تلك التي حدّدتُها أنا. وربما كان مردّ ذلك هو نوع المصادر التي استخدمتُها، الأمر الذي أوضحته أكثر في الفصل التالي عن المنهجية. ومن المرجح للعلويين الذين يعيشون في مناطق يشكلون فيها أقلية محلية، في دمشق مثلًا، أن يبنوا هويتهم بطريقة مختلفة.

ويتعيّن الإشارة علاوة على ذلك إلى أنّ أقوال مصادري وطرائق رواية آرائهم هي أمور اعتمدت عليّ شخصيًا وعلى الأوضاع. فسوريّة بلدُ رقابة مشددة يعدّ فيها طرح المسائل الطائفية طرحًا تقسيميًا مدمرًا للنسيج الاجتماعي. لذلك، ما لم يجتمع الأجنبي مع الأشخاص الأكثر جرأة وثقة، فإنّ المعلومات التي سيتلقّاها لأول وهلة هي فقط وجهة النظر المقبولة والمعتمدة سياسيًا. لكنّ الفكرة من وراء هذا الكتاب هي على وجه التحديد الولوج إلى ما تحت هذا السطح من الرأي المقبول علنًا، وسرد القصة التي روتها لي مصادري **بعد** انتهائها من مرحلة إبداء الرأي الصحيح سياسيًا، وبعد أن يختار الناس أن يثقوا بي. ومن هنا كان التركيز على المصادر الأولية. وبعد ذلك، فإن هذا الكتاب في حد ذاته سردٌ يعزّز بعض القصص ويقلل من قيمة أخرى، كونه (يعيد عرض) القصص التي سمعتها خلال أربع زيارات إلى سورية.

هيكل الكتاب

يرسم الفصل التالي، وهو الفصل الثاني، الخطوط العريضة للاعتبارات المنهجية التي تأسس عليها هذا الكتاب. ويفسر الصعوبات الاستثنائية التي يواجهها المرء عندما يجري بحثًا في سورية، وكيفية تأثيرها في اختيار الأساليب والمنهجيات. كما يسهب في علاقتي بميدان البحث، وكيفيّة تأثّره بحضوري.

أمّا الفصل الثالث فهو الإطار النظري الداعم لهذا الكتاب. إذ بالنظر إلى أن الكتاب مركّز إمبيريقيًا، فإنّني استخدمت النظريات مصدر إلهام وليست قيودًا على التحليلات. وتعدّ (نظرية الخطاب) الأداة الرئيسة لصياغة مفهومات الهوية، بما تمنحه

من مصطلحات وأدوات ملموسة لتحليل الخطابات والهويات. على أية حال، ولصياغةٍ أفضل لمفهومات بعض المسائل التي ظهرت خلال عملي في هذا الموضوع، فقد عمدت إلى إدراج السرد التاريخي المستخدم في تحليل القومية، وكذلك نظرية الهيمنة والمقاومة.

ويقدّم الفصل الرابع عرضًا لسورية ولسياق الموضوع الذي نتناوله، وذلك بالاستناد إلى الأدبيات الثانويّة. إذ يقدّم الجزء الأول منه وصفًا تاريخيًا للتطورات السياسية في سورية، في حين يبيّن الجزء الثاني سبل فهم دور العلويين فيها. كما يتضمّن الفصل وصفًا مختصرًا للاهوت العلويين، بغية عرض بعض نقاط الاعتراض على مسائل عقيديّة وإيمانيّة لديهم. ويعقب ذلك شرح كيفية تعامل النظام السوري مع المسائل الطائفية في أعقاب صعود العلويين إلى مواقع السلطة السياسية في سورية بعد العام 1963. ومن المهم هنا تبيّن كيفية فرض النظام خطابه الرسمي الخاص في التواصل الجماهيري، محاولًا تحقيق المثل الأعلى للتعايش السلمي من خلال الزعم أنه تعايش متحقق وقائم.

تشكّل الفصول الخامس والسادس والسابع التحليل نفسه مقسّمًا وفقًا للعناصر الرئيسة المحدّدة في بناء العلويين هويَّتهم الجمعية. حيث يبيّن الفصل الخامس كيفية استخدام **التاريخ** في بناء خط يمتدّ من الماضي إلى الحاضر، وأنّ هذا السرد التاريخي يضطلع بدور مركزيّ في كيفية بناء العلويين طريقة عيشهم ومكان عيشهم، وكيف أصبحوا ما هم عليه الآن. تشبه هذه القصص قصص الأقليات في أي مكان آخر، وهي مهيكلة وفقًا لتصنيف سميث Smith (1999) للخرافات العرقية. ثم يليه الفصل السادس، الذي يحلل كيفية استخدام العلويين **علاماتٍ اجتماعيةً** محدّدةً بغية التفريق بين الـ (نحن) والـ (هم). إن بناء الـ (نحن) يعتمد بصورة لا لبس فيها على بناء (الآخر)، والتفريق يحدث على تخوم بينهما، وذلك أساسًا من خلال التفاعل مع سنّة سورية ومسيحييها. ويتناول الفصل السابع بناء السياسة المعاصرة في سورية، وكيفية تأثير **الأحداث داخل سورية وخارجها** في هوية العلويّ. ويعدّ مركزيًا في هذا الموضوع مناقشة المسألة المشروحة في الفصل الرابع عن دور العلويين في نظام الرئيس بشار

الأسد، وإلى مدى تأثّر كيفيّة تقديم العلويين أنفسهم بتصورات النظام والسوريين الآخرين.

في الختام، يربط الفصل الثامن الفصول السابقة في آن معًا، ويشرح رأيي بأن الخطابات المختلفة توجد على التوازي في سورية. إن العلاقة العدائية بين الهيمنة السنّية والخطابات العلويّة هي نتيجة هيمنة أهل السنّة تاريخيًا، ولكن أيضًا نتيجة سياسات النظام الـ(لا)ـطائفية. إنّ للعلاقة بين هذه الخطابات أهميّتُها أيضًا في تحليل السلطة التي تتكئ بهذا المنظور على قوة التعريف.

الفصل الثاني: المنهجية

تلقي عمليّة جمع البيانات في سورية على عاتق الباحث مجموعةً من التحدّيات التي تضاف إلى المحرمات كلها في مجتمع مُسيطر عليه، فلا يتبقّى أمام الباحث سوى بدائل قليلة.

يعرض هذا الفصل خياراتي قبل عملين ميدانيين أجريتهما لأغراض هذا الكتاب وفي أثنائهما، بغية الحصول على المعلومات التي أريد، وما تعنيه هذه الخيارات في التحليلات اللاحقة. لا شكّ في أنّ المنهجية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالاعتبارات النظرية، لكنْ ومن أجل فصل الإطار النظري لتحليل الهوية عن طريقة جمع البيانات، فقد اخترتُ وضع كل الاعتبارات النظرية في الفصل الثالث. لذلك، فالمسألة في هذا الفصل هي المنهجية ممارسة؛ خياراتي واعتباراتي التي اتخذتها بناء على المعيار البنائي الذي ناقشته في الفصل التالي.

التحديات التي تواجه البحوث في سورية

تطرح بحوث المسائل الطائفية في سورية جملة تحديات تحتاج إلى معالجة. وكما ذكرتُ في المقدمة، فإن المسألة صعبة بذاتها، وأيّ حديث عن الطوائف بمفردات غير إيجابية أمرٌ لا يريح الناس، نظرًا لطبيعة الدولة ونظام الحكم في البلاد. فمن حيث القمع، ليست سورية من بين أكثر الدول استبدادًا، إذْ ما دام المواطن لا يتدخل في السياسة أو يحرّض الناس على أسس يمكن أن تفسر على أنها سياسية، فإنّ الناس «الطبيعيين» عادة ما يُتركون وشأنهم. هذا يعني أن من السهل على السوريين إلى حد ما التحدث عن معظم الأشياء، بما في ذلك الشؤون الخارجية، أمّا إذا سألهم أجنبي عن السياسة الوطنية، فمن الواضح من ردود أفعالهم أنهم يصبحون غير مرتاحين. إنّهم في الوقت معظمه يتبعون الخط الرسمي بشأن هذه المسألة، أو يقولون كلامًا محايدًا ومن ثم يغيرون الموضوع.

وتعدّ المسائل الطائفيّة في سورية مسائل سياسية بامتياز. ويرجع ذلك في جزء منه إلى التاريخ وما فيه من صراعات طائفية في البلدان المجاورة، وفي جزء آخر منه إلى خطاب النظام. تتلخّص رسالة النظام في إعلامه الجماهيري وتعليمه في أن طوائف سورية ميزةٌ وثراءٌ للثقافة وللبلد. ومن المفترض لجميع السوريين أن يكونوا سوريين وعربًا أوّلًا، وأن تكون الهويات الطائفية من ثم ثانوية. فالهويات الطائفية مقبولة ما دامت شأنًا ثقافيًا ودينيًا، ولكن بمحض أن تتحول إلى شأن سياسي فهذا يعني أنها تنافس الهوية السياسية الوحيدة المسموحة- العربية والسورية- وينظر إليها من ثم على أنها تهديد لتماسك الدولة واستقرارها.

هذا لا يعني أن الطائفة غير مهمة، أو أن الناس لا يتحدثون عنها. في الواقع، فحقيقة أنها من المحرّمات مؤشرٌ على أهميتها في المجتمع السوري. لكن وعلى اعتبار أن الحديث عن ذلك يعدّ تهديدًا لأمن الدولة، فإن الناس لن يناقشوا هذا الموضوع علنًا مع أي شخص كان. يتفاقم هذا الأمر بفعل الصراعات الدائرة في عموم المنطقة. فبسبب العداء التقليدي لإسرائيل، ومن جرّاء تفكك العلاقات مؤخرًا مع الولايات المتحدة، يلقى اللوم عادة في الصراعات الداخلية على هذه الجهات الخارجية. فعلى سبيل المثال، زعم النظام خلال انتفاضة الإخوان المسلمين قبل 30 عامًا أن المسلحين تموّلوا من إسرائيل من أجل تمزيق سورية (فان دام Van Dam 1996). لذلك، فبمحض أن يباشر الأجنبي طرح الأسئلة حول مثل هذه المسائل الخطرة، يشعر كثير من الناس بالريبة حيال دوافعه. ويتكثّف رد الفعل هذا عندما يكون السائل على دراية بالمجتمع السوري فضلًا عن كونه يتحدث لغتهم. نادرًا ما اتُّهمتُ صراحةً بكوني جاسوسًا، على الرغم من أن هذه المسألة ظلّت قائمة في بعض الأحيان، كالوضع عندما تحدّاني أحدهم، مع مجموعة من معارفه، بمقولة إنّ 70 بالمئة من الأجانب في سورية جواسيس بصورة أو بأخرى.

على السطح، لا تبدو سورية مجتمعًا خاضعًا لهيمنةٍ مُطْبِقة. غير أنّ أجهزة استخباراتها- أو بالأحرى فروعها المستقلّة التي لا تعدّ ولا تحصى- ضخمة للغاية (بطاطو Batatu 1999)، ويُطلق عليها اسم (المخابرات)، ويدرك كل سوريّ أن أي حديث عام يمكن أن يسمعه شخص يعمل لصالحها. فعدا عن استخدام المخبرين،

ينخرط عملاؤها عادة في أعمال أخرى بغية التجسس الفعّال على المواطنين والأجانب على حد سواء، وكثيرًا ما يعملون سائقي سيارات أجرة أو باعة يانصيب. في الواقع، فقد أسرّ لي سائق سيارة أجرة، ظانًّا أنني سائح عادي متعاطف مع قضيته، بأنه يعمل لحساب (المخابرات). على أية حال، فإن اعتياد المراقبة يجعل السوريين حذرين جدًا ليس فقط خشية أن يسمع حديثهم أحد، بل ومن أن يكون الشخص الذي لا يعرفونه شخصيًا واحدًا من مرتّبات (المخابرات) أو مأجوريها. وربما هذا هو أحد الأسباب الرئيسة التي تجعل السوريين عمومًا يرددون الخطاب الرسمي عن التعايش المتناغم، كي يظهروا مواطنين مثاليين يؤمنون بخطاب النظام (انظر الفصل الرابع).

بالإضافة إلى ذلك، فإن الدلالات السلبية للمسائل الطائفية في سورية تعني أن الناس يشعرون ببعض الخجل من وجود حساسيّات طائفيّة عند التحدث إلى شخص أجنبي. فالسوريون يدركون تمامًا ما التصورات العامة التي يحملها الناس في أوروبا وأميركا الشمالية عن سورية والشرق الأوسط، ويحرصون على إظهار أن هناك من المعلومات عن البلد والمنطقة ما يفوق ما يسمعه المرء في الأخبار. وهذا يعني أن التركيز على موضوع يعدّونه سلبيًا يجعلهم في كثير من الحالات ينكرون وجوده، زاعمين أن غير العرب يجهدون دومًا في العثور على صراعاتٍ ومشكلات لا وجود لها. وهذا مبرَّر، إذ إن عددًا من المسائل ينفجر بأبعادها عندما يتعلق الأمر بالشرق الأوسط. ومع ذلك فإنني لا أجد لهذه الآراء قيمة تذكر في موضوعنا، على الأقل لمحض أنها تنكر تمامًا وجود مسألة طائفية. فما أحاوله في هذا الكتاب هو تقديم صورة متوازنة، وعدم منح المصادر "الأكثر مشاكسةً" صوتًا عاليًا جدًا.

المخطّط

من الطبيعي أنّ دراستي الهوية الجماعية وجّهت إلى حد كبير ما كان أمامي من احتمالات لجمع المعلومات. ولأنني أردت (القبض) على الهوية، فإنّ المقاربة الأكثر وضوحًا كانت استخدام قصص شخصيات الدراسة التي يروونها عن أنفسهم وكيفيّة وصفهم هويّتَهم. وهي المقاربة الأكثر منطقية لهذا الموضوع. ولعل استناد الإطار

النظري على المعايير البنائية Constructivism يسمح بتصور الهوية شأنًا زمانيًّا مجزأً، علاوة على كونه مرتبطًا بسياق محدد. بالطبع، فإن الهوية الجماعية الواحدة لم توجد يومًا قط. ولكي يتمكن الأشخاص الذين يتماهون مع هوية جماعية تقديمَ أنفسهم بوصفهم هوية جماعية، فإن ذلك يتطلّب أن توجد قواسم مشتركة في هذه الهوية (ووداك وآخرون Wodak et al 1999). وكان هذا انطباعي أيضًا بعد رحلتين إلى سورية خلال صيفي 2002 و2004. وإذ يبني العلويون أنفسهم هويةً جماعية تستقي تعريفها من انتمائهم إلى طائفة معينة، فإن هذا ينسحب أيضًا ليعرّف مجال البحث.

شرحتُ النظرية التي استخدمتها مصدرًا للإلهام، وخصوصًا نظرية الخطاب والسرد التاريخي، شرحًا مناسبًا في الفصل التالي، بغية وضعها في الكتاب في صفحات أقرب إلى فصل التحليل. بيد أنّ تأثير هذا الخيار في البحث تأثير عميقٌ. ففي حين يبحث البنيويون Structuralist عن العلاقات السببية، فإنّ ما بحثت عنه أنا هو سلاسل المعنى في الروايات. كما أنّ نقطة انطلاق البحوث تتغير جذريًا. ففي حين يبدأ الباحث الماركسي مع البنى العميقة، والتي تعني اجتماعيًا الانقسامات الطبقية، ويرى كل بياناته اللاحقة كانعكاسات لهذه البنى، فإنّ بحثي بدأ مع البيانات، مع ما قالته لي عناصر بحثي، الذين يشكّلون بحدّ ذاتهم موضوعات. وبعبارة أخرى، فإنّ البحث يتسم بصفةٍ ذاتيّة في سعيه لاستخدام المعلومات المقدمة وليس الحكم عليها وفقًا لمعايير مثل الحقيقة أو الواقعية الموضوعية (هامرزلي وأتكينسون Hammersley & Atkinson 1996، بيت Peet 1998).

ومع ذلك، فإنّ إجراء بحوث عن الهوية يشكل تحديًا، بل أكثر من ذلك حين يكون الموضوع محرّمًا وفي أوضاع قمعيّة. إنه يتطلب معرفة المجال والسياق والرموز الاجتماعية. ولم يصبح هذا ممكنًا إلا عندما قسّمت بحثي إلى مراحل في مدة من الزمن. فدرست، أولًا، اللغة العربية في منطقة الشرق الأوسط، الأمر الذي سهل التواصل كثيرًا، لأن السوريين معظمهم لا يجيدون الإنكليزية. وعلى الرغم من أنني درست الفصحى، اللغة العربية المشتركة، فقد اعتدت استخدام خصوصيات اللهجة السورية بفضل إقامتي في سورية. لا أدّعي الطلاقة على الإطلاق، لكن معرفتي باللغة العربية جيدة بما يكفي لفهم الموضوعات اليومية. وكوني عشت في بلدان أخرى

ناطقة بالعربية مثل الأردن، فقد توسعت معرفتي الثقافية، لأن أوجه التشابه مع سورية كثيرة.

ثانيًا، زرت سورية أربع مرات، وسبق ذكر المرتين الأوليين اللتين شكّلتا انطباعاتي الأولى عن المجتمع السوري واختلافاته الطائفية. وبعد تبلور فكرة تقريبية عن موضوعي، قضيت أربعة أشهر في سورية في خريف 2005، وعشت على ساحل البحر المتوسط أتمرّن على اللغة، وأكوّن فهمًا جديدًا للموضوع. وكوني عشت في مجتمع علوي، فقد كانت الفكرة هي أن أزج نفسي في هذا الميدان، وأن أتعرف على الناس وعلى حياتهم. وعند عودتي إلى وطني أمضيت نصف السنة وأنا أقرأ عن سورية وعن النظريات المتصلة بالموضوع، وعكفتُ على بناء ناظم يمنهج تجاربي في سورية. وخلال صيف 2006، أمضيت ثمانية أسابيع أخرى في سورية. وبفضل معرفتي هدفي وامتلاكي شبكة أعتمد عليها للحصول على معلومات، تمكّنت جعل مقاربتي أكثر منهجيةً وصلابةً. حيث كنت أوجّه أسئلتي مباشرة حول ما أعدّه أساسًا للموضوع ولخطوطه التحليلية.

وتكتسي علاقتي بالموضوع بأهمية هنا. إذ قد يرى بعضهم أن المرء أقدر على فهم ثقافته بنفسه لأنه جزءٌ منها، ما يعني أن من يتعين عليه إجراء هذا البحث هو شخص علوي سوري. وإذا قلبنا هذا رأسًا على عقب، يمكن القول أيضًا إنّ المرء عندما يكون جزءًا من الحالة لا يمكنه رؤية الأمور بوضوح، ما يعني أن الأشخاص الخارجيين قادرين على رؤية العلاقات بسهولة أكبر (ثاغارد Thagaard 2003). ما حاولت فعله هو الجمع بين هاتين المقاربتين. فكوني غريبًا يعني أنني لست جزءًا من الميدان ومناوراته السياسية، وهذا لا يقدّر بثمن خلال مدد إقامتي. وهو ما سآتي إليه بالتفصيل أدناه. لكن لكوني أمضيت بعض الوقت في الميدان، وراكمت الثقة مع عدد من مصادري، فإنني آمل أن أكون قد اكتسبت ما يكفي من التعمّق في المجتمع العلوي للكتابة عنه، على الرغم من أنني أتمنى لو كان لديّ المزيد من الوقت لفعل ذلك.

المقاربة

تكاد لا توجد بحوث إمبيريقية تتناول العلويين في سورية. وكان إدراكي هذا النقص في المعلومات هو ما دفعني إلى التفكير أول مرة للنظر في موضوع العلاقات الطائفية، وبشكل أكثر تحديدًا، في كيفيّة بناء الأقلية العلوية عالمَها. بيد أنّ النفاذ إلى الميدان، واستجلاء موضوع يعدّ من المحرمات، وخصوصًا في سياق مجتمع قمعي، وضعني أمام خيارات غير مريحة. واقتباسًا من هامرزلي وأتكينسون (1996)، فقد كانت لدي الخيارات التالية لالتماس المعلومات في الميدان:

1. أن أتظاهر بأنني محض زائر وأخفي أسباب فضولي.
2. أن أخبر الناس أنني أفكر في الكتابة عن سورية، وأنني أحاول فقط معرفة المزيد عن المجتمع السوري.
3. أن أخبر الناس بوضوح أنني أجري بحثًا عن مجتمعهم، وأبين لهم الغرض.

بالنسبة إلي، لم يكن أي من هذه الخيارات مثاليًا بذاته، فقد اضطررت إلى الاعتماد على الثلاثة في آن معًا بأوقات مختلفة. كان الخيار الأول هو الأسهل والأقل أخلاقيةً، لكنّه السبيل المتاح لي لجمع المعلومات معظمها. لم يكن مجديًا عمومًا أن أكون صريحًا تمامًا بشأن بحثي، فنظرًا للتحديات المرتبطة بالموضوع، ربّما ما كان للناس معظمهم الذين التقيتهم وحدّثتهم أن يقولوا ما قالوه، إما بسبب خشيتهم من استخدام أقوالهم ضدهم إذا وقعت في الأيدي الخطأ، أو لأن الكتابة عن موضوع حساس هو بنظرهم تجسس، بغضّ النظر عن المثل الأكاديمية العليا. وعلاوة على ذلك، ونظرًا لعدد المخبرين في سورية، ستكون المسألة فقط مسألة وقت قبل أن ألفت أنظارًا غير مرغوب فيها، قد تشكل خطرًا على مصادري وعلى أصدقائي بآن معًا.

لم أخبر سوى قلة قليلة فقط بما كنت أفعله. أخبرت أشخاصًا كنت أمحضهم ثقتي كلها، إما لأنني عرفتهم منذ مدة طويلة أو بسبب موقفهم من الموضوع أو من البحوث الأكاديمية. بالإضافة إلى ذلك، قلت لبعضهم إنني أفكر فقط في الكتابة عن العلويين، هذا لأنهم لم يكونوا مرتاحين مع الوضع. ولأن إخبارهم بأنني أجري بحثًا

سيشكل خطرًا على علاقتي بهم. ومع ذلك، فإن المصادر جميعها التي اعتمدت عليها بكثافة في هذا الكتاب عرف أصحابها بما كانوا يسهمون به (انظر القسم اللاحق عن المصادر). لكن اقتصاري على إخبار من وثقت بهم فقط لم يكن يضمن عدم لفت الانتباه. في مرحلة معينة، أوشكت أن أخبر أحد معارفي بما كنت أفعل، كي أسأله عما إذا كان مهتمًا بإجراء مقابلة غير رسمية. كنت على يقين من أنه سيكون مصدرًا جيدًا وإيجابيًا لبحثي وللموضوع. لكنني قبل أن أخبره، سألت صديقةً لنا مشتركة إذا كانت ترى من الجيّد أن أخبره، فأخبرتني أنه موضوع تحت المراقبة ومجبر على إبلاغ المخابرات حين يلتقي بأي شخص مشبوه. وبكونها نفسها تعمل في الحكومة، فقد نبّهتني عمليًا إلى أن من الأفضل ألا أخبر أحدًا عن البحث.

لذا فالخيار المطروح في السياق السوري هو إما القيام بالبحث سرًا أو عدم الحصول على أي معلومات موثوق بها على الإطلاق. وهذا لا ينطبق فقط على التحدث إلى الناس، بل أيضًا على ما يتعلق بالدولة. وبما أنّ الطائفية ليست مشكلة ولا يتعيّن مناقشتها، كان التواري عن الأضواء شرطًا للقيام بذلك بأمان. فلو أنني طلبت إذنًا رسميًا للقيام ببحثي، ومُنحت هذا الإذن- وهو أمر مستبعد جدًا- كان هذا الإذن سيبقيني تحت مراقبة مشددة، وسيعرّض مصادري لتبعات سلبية أيضًا.

ومع ذلك، فثمّة اعتبارات أخلاقية يجب على المرء مراعاتها عند اختيار هذا النوع من الأبحاث. هناك أولًا قابلية تعرّض المجموعة للخطر (ثاغارد 2003). فلكون العلويين يشكلون أقلية قد تتعرّض للخطر في أي وضع سياسي جديد، وربما متقلب، كان لزامًا عليّ النظر في كل ما يمكن أن يستخدم ضدّهم في ما أكتبه. تعارض هذا الأمر مع ما أراه سبب إجراء البحث، وهو أن نكون صادقين وأن نجعل النتائج في المتناول. وبالنظر إلى أن هذا الكتاب متاح في متناول العموم، قررت في حالات قليلة عدم إدراج المعلومات خشية استخدامها الخاطئ. كما كنت حذرًا جدًا حيال (استغلال) الناس، بمعنى أنني لم أتحدث لهم فقط لأنهم يفيدونني. لو كنت أكثر سينيكيّة لربما وسّعت قاعدة البحوث وشملت مصادر أكثر. فاستخدام ما يقوله الناس ضدهم يغدو أسهل عند التعامل مع مجموعة قوية على قمة الهرم، كأن تكون نخبة تعمل إلى حد كبير فوق القانون (كوك Cook 1997).

وهناك ثانيًا مسؤوليتي التي أتحمّلها في جعل أقوال مصادري غير قابلة للتعقّب بحيث تنكشف أنّها أقوالهم (هامرزلي وأتكينسون 1996). وكان لذلك تبعات عملية خلال تسجيل البيانات، أشرحها أدناه عند التحدث بالتفصيل عن مصادري. وعلاوة على ذلك، فالسرية المطلوبة عنت أن تحليلي سوف يفتقر إلى المراجع. لقد اخترت دومًا عدم إدراج أي معلومات يمكن استخدامها لتعقب المصادر أو لربط المراجع. وهذا يعني أنني حذفت التاريخ وكذلك حذفت في الحالات معظمها الأماكن. فقط في الحالات المهمّة ضمّنت معلومات أكثر عن جنس المصدر. إنّه بكل تأكيد شكلٌ من أشكال جنون الارتياب، ولكنه يحسب أسوأ الاحتمالات، وهو أن أكون تحت المراقبة وأن تكون اتصالاتي مرصودة. وعلى الرغم من أن عددًا من مصادري كان منفتحًا حيال الموضوع وغير قلق جدًا بشأن التنصّت عليه، فقد حرصت على هذا الخيار احترامًا لأولئك الذين كانوا قلقين من هذا الأمر.

التموضع

في البحوث البنائية constructivist لا يكون الحياد احتمالًا ولا مثاليًا. فلست قادرًا، بوصفي باحثًا، على البقاء موضوعيًا أو بمعزل عن الميدان الذي أعمل فيه، لأنني ألج في الميدان حاملًا أفكارًا وتصوّرات مسبقة، أي (معرفة خارجية)، كما أنّ الأسئلة التي أطرحها والدور الذي ألعبه يؤثران في من أتحدث إليهم وفي الأجوبة التي أحصل عليها (ثاغارد 2003). وعلاوة على ذلك، فإن عددًا من أولئك الذين أكتب عنهم يصبحون أصدقائي، وهذا يعني أنني أشعر بنوع من الولاء لهم. كما أنّ الموضوع مسيّس إلى حد كبير، ما يعني أنني اخترت طرفًا بمحض أن اخترت مقاربةً. فعندما تتحدث مصادري بطريقة مضادة للهيمنة، تصبح كتاباتي أيضًا مضادة للهيمنة. لكنّ ذلك ليس شيئًا أحاول إخفاءه. في الواقع، أحد دوافعي وراء كتابتي هذا الكتاب هو إعطاء العلويين صوتًا، وهو ما أشعر أنه ناقص في النصوص الأكاديمية الأنجلو-أميركية عن سورية.

غالبًا ما يلعب الباحث في الميدان دورًا تقرّره الظروف، لكن هذا الدور يتأثر أيضًا بكيفية تصوير المرء نفسه في ما يتعلق بموضوع البحث (هامرزلي وأتكينسون 1996). وكوني نرويجيًا، فأنا غريب، وأجنبي، وضيف. وحتى لو بعضهم كانوا من آن لآخر يحسبونني شخصًا سوريًا، فهذا لم يكن واردًا على الإطلاق خلال أي من محادثاتي. لذلك لم أكن بتاتًا لأشارك في المجتمع، ولم أكن جزءًا من الإطار الطائفي. وقد سهّل هذا غالبًا أمر وصولي إلى الميدان لأغراضي البحثية البحتة، حيث لم يكن لأحد أن ينظر إليّ بوصفي شخصًا ذا أجندة معينة، على الأقل ليس في سورية ذاتها، على الرغم من أن إشارات الناس إلى التجسس تعني أن بعضهم يظن أنني عميل أجنبي أو ما شابه. ففي حال تصنيفي طائفيًا، كان يشار إليّ بوصفي أنتمي إلى المسيحية، أي إلى الجماعة التي توصف بأنها قريبة ثقافيًا إلى العلويين والحليفة في شكوكهم تجاه السنة. وهذا يعني أن الناس كانوا أحيانًا يشملونني في طروحاتهم عند حديثهم عن العلاقة التاريخية الطيبة بين المسيحيين والعلويين.

ويبدو أنني عُدِدت حليفًا لمحض أنني من أوروبا، فنظروا إليّ بصفتي صاحب ثقافة أكثر قربًا بالمقارنة مع أبناء السنّة. ولهذا بالتأكيد تأثير في طريقة تفسيرهم اختلافَهم عن المجموعات الأخرى. فالحديث مع شخص قادم من مجتمع (مثالي)، على الأقل بالنسبة لبعض الناس، يعني أنهم على الأرجح أبرزوا أشياء يظنونها إيجابية للأوروبي. وهذا أمرٌ متوقَّع يسلّط الضوء على الجانب العلائقي في بناء الهوية. وربّما كانوا سيصفون أنفسهم بطريقة مختلفة لو أنّهم كانوا يتحدثون مع مسلم سني نشأ في أوروبا. والروايات جميعها صحيحة. بمعنى أن الهويات كلها هي انعكاس الآخر الذي هو جزء من الخطاب، سواء أكان هذا الآخر هو من تتحدث إليه، أم الجار الذي تتحدث عنه.

ومع ذلك، ومن أجل النفاذ إلى الميدان، فإنني اتّبعتُ عن وعي تكتيك التعبير عن انحيازي الواضح. فمن خلال إيجاد وخلق روابط بيني وبين مصادري، كنت أدعهم يعرفون أنني أدرك الآليات التي تحكم العلاقات بين الناس وطوائفهم. وجاءت أكثر محادثاتي إثارة للاهتمام بعد أخذي موقفًا حازمًا والتصريح بشكوكي نحو التطرف السنّي، أو عن طريق الإشادة بالفوارق الاجتماعية أو الثقافية التي تجعل العلويين

مختلفين. لكن من المهم أن أشير إلى أن ذلك لم يكن على الإطلاق وفي أي لحظة كذبًا ولا خداعًا لأي شخص، بل وسيلةً لكسب ثقة الناس وإفهامهم أنّني أقف إلى جانبهم. لو كنت قد قدّمت نفسي بصفتي زائرًا محايدًا- أو ما هو أسوأ، زائرًا متشككًا بالعلويين جماعةً- لما أتيح لي النفاذ إلى أجزاء من خطاباتهم الخاصة. وقد استطعت، بتعاطفي مع وضع العلويين في سورية، كسب ثقة الناس بي للتعبير عن الآراء الناقدة، وكان هذا أيضًا ما حصل مع سائق التاكسي سالف الذكر حين وثق بي وأسرّ لي أنّه يعمل لحساب المخابرات. بل إنّه أطلق عليّ اسمًا محليًا لأنه عدّني رجلًا سوريًّا وطنيًا. كنت بطريقة ما ألعب فقط لعبة تعلّمتها محليًا: تقمّص الأدوار أو الهويات لجعل الأمور تسير بسلاسة. كنت في كثير من الأحيان أتصنّع الجهل أو أدعي ضحالة معلوماتي عن هذا الموضوع. كما إنّ لعب دور الأجنبي الفضوليّ أتاح لي معاينة الطروحات الأوّلية الأساس عن ماهية العلويين مرارًا وتكرارًا لكن بسياقات مختلفة عديدة، وجعلني قادرًا على الإمساك برأس خيط أمور قالها الناس لطرح مزيد من الأسئلة عليهم. بل اضطررت في بعض الحالات إلى التقليل من مهاراتي اللغوية العربية حين وجد الناس أن لهجتي جيدة بصورة مثيرة للريبة.

لو أنني كنت أدرس مسائل الصراع داخل المجتمع لكان عليّ إلى حد كبير أن أقدّم نفسي أكثر حيادًا؛ فالانحياز حينئذ يغلق أبواب التواصل مع أشخاص لديهم رأي مختلف جذريًا، قد ينفرون من الانحياز لأحد جانبي الصراع (ثاغراد 2003). ولكن نظرًا لأن هذا البحث ذاتيّ بطبيعته، بمعنى أنّه يسعى فقط إلى تصوير العلويين وفقًا لأنفسهم، فإن هذه المسألة قليلة الأهمية. المثال الوحيد الذي كانت فيه هذه المسألة مهمة، ربما كانت عند الحديث عن مسائل سياسية حساسة وشائكة. فبسبب حذر السوريين من التصريح في أوضاع غير آمنة بآرائهم حول سياسات النظام، كان تناول مسائل لا يجوز تناولها يدفع الناس إلى الانسحاب أو التردد والغموض، ما جعلني أمضي بحذر أكثر من ذلك بكثير، وأسبر آراء الناس قبل أن أتطوع بتقديم آرائي.

الأساليب

استخدمتُ في أثناء بحثي أساليب عدّة للحصول على المعلومات. وأدّى هذا بطريقة ما وظيفةً ثلاثية، أو ما يسمى خطوط عمل مختلفة، من أجل تنويع سبل مقاربة الميدان. تهدف فكرة التثليث إلى التحقق المتبادل من النتائج من خلال التوصل إليها من زوايا مختلفة. لا يرمي هذا إلى الحصول على المزيد من البيانات، ولكن إلى جمع أشكال مختلفة من البيانات ووضعها في علاقة بعضها ببعض (بيرغ Berg 2004). ومن ثم فقد اعتمدت في هذا البحث على ثلاثية: الرصد، الأحاديث غير الرسمية، عدد محدود من المقابلات المرجعية. إنّ الاعتماد على المصادر الأولية- وهم غالبًا علويون ولكن أيضًا أشخاص من مكونات مختلطة- هو نتيجة للظاهرة قيد البحث. فكثير من المتاح عن العلويين في الكتب والإنترنت هو روايات غير مؤكدة الأصل، أو ذات مرجعيّة مشكوك بها. ولا يمكن بأي حال من الأحوال الركون إلى غير العلويين مصدرًا لكيفية بناء العلويين هويتهم الجماعية، بمثل ما تفعل بعض الروايات، إذ لا يمكن لجماعة أن تقدّم رواية عن هوية جماعة أخرى. لذا فإنني اعتمدت أساسًا على بيانات جمعتها بنفسي، ولم أستخدم مصادر ثانوية إلا عندما كان لدي سبب وجيه لأثق بها.

الأسلوب الأوّل: الرصد

لاستخدام الرصد أسلوبًا بحثيًّا جذورٌ في البحوث الإثنوغرافية، إذ بمقدوره أن يصف أشكال تفاعل مختلفة عدة مع الميدان. ينتشر مصطلح (الرصد بالمشاركة) على نطاق واسع، وهو أسلوب يقر بوجود الباحث في قلب الحالة المرصودة، ويُستخدم لتجاوز فكرة وجود راصد محايد أو خارجي لا يؤثر في الكائن المدروس ولا يلعب أي دور في الحالة المعنيّة. وقد يتنوّع دور الباحث تنوعًا أكبر تبعًا لنشاط (الباحث في المشاركة) في الأحداث، كأن يتصرف كما لو أنّه عضو في الجماعة التي يدرسها، أو لا؛ وأن يعرف المدروسون أنهم قيد الدراسة، أو لا. سبق أن شرحت تموضعي ومقاربتي للميدان في الفقرات أعلاه، إذ كنت، بصفتي أجنبيًا، عنصرًا خارجيًا في

الحالات المتعلقة ببحثي جميعها. ومع ذلك، فإن مصطلح (المشاركة) يعترف بأنّ البحث العلمي الاجتماعي ما هو إلا (مشاركة). وبهذا المعنى، فقد كنت بالفعل أشارك في الحالات التي رصدتها، ومن ثم فقد أثّرت في مجريات ما حدث (هامرزلي وأتكينسون 1998).

ويصف الرصد أيضًا طبيعة علاقتي السلبية مع الميدان، لكونه شكّل أساس فهمي للموضوع، وسار جنبًا إلى جنب مع أسلوب الأحاديث غير الرسمية المذكور أدناه. يعدّ الرصد وسيلة مهمّة للنفاذ إلى الظواهر المغلقة عادةً على الباحثين. إذ يمكن للمرء، من خلال كونه راصدًا، الحصول على معلومات مهمّة بشأن سلوك الناس والعلاقات في ما بينهم. يتعرّف المرء على الميدان من خلال التفاعل مع الجهات الفاعلة فيه إذا جاز التعبير، لكن من منظور شخص خارجي. ويتطلّب الرصد درجة عالية من القدرة على التفسير، ذلك أن السلوكيات والعلاقات تكون مشرّبة بالمعنى. وهذا يتطلب معرفة عميقة بالميدان، يكتسبها المرء من خلال التفاعل معه واستخدام الملحوظات الميدانية التي دوّنها، لتنظيم عمليات الرصد (بيرغ 2004، ثاغراد 2003).

كانت الطبيعة السرية لعمليات الرصد التي مارستها معظمها تعني أنني كثيرًا ما كنتُ غير مرئيّ اجتماعيًا. وأعني بهذا أن وجودي كان مدرَكًا، لكن نظرًا لجهل نواياي، فقد جرت الأحاديث أو الأفعال بحيث لم يكن لدى المشاركين فكرة عن ما إذا كنت مهتمًا بالمعنى أو أنني أفهمه. ويشار إلى هذا الوضع بأنّه **إخفاء هوية**. وهو وضع مفيد لأن إدراك وجود الباحث قد يعرقل الحديث أو التفاعل العادي (بيرغ 2004). وتعدّ هذه المقاربة مفيدة خصوصًا في سورية، من جرّاء شكوك الناس حيال الخوض في موضوعات الصراع، أو البحث في موضوعات تتناقض مع الصورة التي يعرضها أولئك الذين في السلطة. ولا شك في أن الوقت الذي أمضيته في الميدان، وعلاقاتي الشخصية، ومعرفتي اللغةَ العربية، ذلك كله منحني فرصة وضع رصدي ضمن سياقه، وأن أكون إمّا (أجنبيًا جاهلًا تصادف وجوده هناك)، أو صديقًا موثوقًا من قبل مجموعة أكبر.

الأسلوب الثاني: الأحاديث غير الرسمية

نادرًا ما كان رصدي رصد مراقبٍ صامت أو سلبي بالكامل. فقد كنت جزءًا من المواقف، وكنت أسعى إلى الحصول على معلومات من خلال وجودي فيها. ومع ذلك، فإن أساليبي كانت في معظمها سلبية من حيث إنني نادرًا ما سعيت بنشاط وراء المعلومات، بل سمحتُ بدلًا من ذلك للمعلومات أن تأتي إليّ. وهذا ليس فقط نتيجة للتحديات التي تواجه البحوث عادة في سورية، ولكن أيضًا لأنني وجدت أن المعلومات التي تطوّع الناس بأنفسهم بتقديمها لي كانت تعكس تجاربهم وآراءهم على نحو أكثر دقة بكثير. لذلك كنت عادة أمسك الخيط فقط في الحالات التي يطرح فيها شخص ما مسألة مثيرة للاهتمام، فأحثّه على المتابعة بدلًا من فتح الموضوع بنفسي.

إذن، فالأحاديث معظمها التي اعتمدْ عليها هذا الكتاب هي من النوع غير الرسمي، حيث الناس الذين تحدثت إليهم اختاروا التحدث بمحض إرادتهم عن أنفسهم بوصفهم علويين أو عن مسائل طائفية. وتشكّل هذا على الغالب من عدد غير معروف من الأحاديث التي جرت في حالات التقيت بها مع أناس في أوضاع متنوعة، لمدة وجيزة فقط، تحدثوا خلالها عن مسائل محددة. وكانت هذه اللقاءات غير الرسمية والدردشات (على الماشي) مفيدة للغاية بالنسبة إلي. إنّ توسّعي في هذا النوع من جمع البيانات لم يكن بسبب نقص نفاذي إلى أناس أجري معهم المقابلات، بل لأن بمقدور هذا النوع من التواصل أن يلتقط تعبيرات عن الهوية بطريقة مختلفة جدًا عن المقابلات التي تعدّ وسيلة تفاعل خارجة عن السياق (فالنتاين Valentine 1997).

على الرغم من أن عددًا من هذه الأحاديث جرى عشوائيًا مع أناس لا يعرفون دوري باحثًا، إلا أن بعضها جرى أيضًا مع أشخاص بنَيتُ معهم مستوى معينًا من الثقة. فحين يُمضي بعضهم معي ردحًا طويلًا من الوقت على مدى زيارتين أو أكثر إلى سورية فهذا يعني أنهم يثقون بأني لن أستغلّ ما يقولونه لي لأسباب غير البحوث الأكاديمية. ومع ذلك، لم يكونوا مرتاحين تمامًا إزاء الوضع والموضوع، ومن ثم كنت أسمح لهم بتوجيه الحديث. وعلاوة على ذلك، لم أتمكن تدوين الملحوظات

فورًا كي لا يتغيّر الوضع مباشرة إلى وضع رسمي، وإلى حالٍ يبدو أكثر خطرًا، ولذلك كنت أدوّن الروايات فقط بعد انتهاء الأحاديث. على أية حال، فإن معرفتهم دوري ونواياي مكّنتني أكثر طرح الأسئلة مباشرةً، من دون قلق الاشتباه بي. علاوة على ذلك، ومن خلال معرفتهم شخصيًا، كنت قادرًا على القراءة أكثر بين السطور وكشف محاولات التهرب من الإجابة أو مشاعر عدم الارتياح، على الأقل في ما يتعلق بحديثنا.

الأسلوب الثالث: المقابلات المرجعية شبه المنظمة

يعد ميدان البحث مسرحًا للرصد والتفاعل، حيث توجد المصادر والعناصر المرصودة في مواقف الحياة اليومية. ومع ذلك، فإنّ استنباط المعنى الكامن في هذه البيانات أمر صعب، وهذا ما جعلني أمدّد فترات إقامتي، وأنوّع مقارباتي. وللتحقق من انطباعاتي، ولكي أتمكّن طرح أسئلة محددة، أجريت خمس مقابلات شبه منظمة خلال عملي الميداني الثاني، بهدف استكمال الأحاديث غير الرسمية التي شكلت انطباعاتي حتى ذلك الحين. وكما في الأحاديث غير الرسمية مع الأصدقاء المذكورة أعلاه، فقد كان من قابلتهم جميعهم على علم بسبب إجراء هذه المقابلات.

أجريت المقابلات شبه المنظّمة مع مصادري ممّن شعروا بالراحة أكثر تجاه الموضوع، البعيدين إلى حد ما، ولأسباب مختلفة، عن مخاوف الانتقام الذي قد يتعرّضون له. ركّزت المقابلات على أربعة محاور رأيتها أساسًا في كيفية تحدّث العلويين عن أنفسهم، وهي: التاريخ، المعتقدات، المجتمع، السياسة. وقد جرى دمج أول محورين في الفصل ذاته ضمن هذا الكتاب. وإذ شكلت هذه المحاور الأربعة خطًا إرشاديًا خلال المقابلات، إلا أنّ المقابلات وفّرت أيضًا مساحات لطرح موضوعات أخرى برزت هنا وهناك. وقد تبيّن أن هذه المحاور تتناسب تمامًا مع الطريقة التي بنى فيها من قابلتهم خطاباتِهم. وخلافا لغالبية محادثاتي، أجريتُ المقابلات كلها باللغة الإنجليزية كي أتحقق من أفكاري، ولكي أقلّص فرصة سوء الفهم من جهتي. هكذا، عملتْ هذه المجموعة المؤلفة من خمسة أشخاص مجموعةً مرجعية لضبط رؤاي وتعمّقي في الموضوع. وتحدثت إلى بعضهم مرات عدة أو

راسلتهم ألكترونيًا. وعلاوة على ذلك، كنت قادرًا على تدوين الملحوظات في أثناء المقابلات، ما جعل هذه الملحوظات تحديدًا أكثر دقة، كوني لم أضطر إلى الانتظار حتى تتسنّى لي فرصة كتابتها لاحقًا، كما في حالات الرصد والأحاديث غير الرسمية. لم يكن واردًا في سورية تسجيل المقابلات صوتيًا. كنت حريصًا على كل ما كتبت من معلومات، ولم أضع أي إشارات شخصية. وكنت أنقل الروايات كلها، وأسجّل الملحوظات جميعها على الكمبيوتر بأسرع ما يمكن، وبصيغ مشفرة.

المصادر

من جرّاء الطبيعة الحساسة للموضوع، لم يتح لي ترف انتقاء المصادر واختيارها. استعنت في الجزء الأكبر من بحثي بالمهتمّين بالأمر، الذين شعروا بأريحية التحدث عن هذه المسائل. وحتى من بين من عددتهم أصدقاء، كان هناك عدد ممن نأوا بأنفسهم دائمًا عن المسائل الطائفية سواء قبل معرفتهم بأنني أجري بحثًا أو بعدها. أما القلة الذين تحدثوا بانفتاح فكانوا نادرين نسبيًا، وقد تجنبت الإصرار على الأشخاص الذين شعرت أنهم لن يرتاحوا في التحدث عن هذه الأمور.

لقد كان لسنّي وجنسي وخلفيتي أثرٌ في طبيعة من تواصلت معهم، فالناس الذين تجمعهم صفات متماثلة يميلون إلى أن يتلاقوا ويتصادقوا. لذلك طغى في البحث تمثيلُ أبناء العشرينات والثلاثينات من عمرهم. الشيء نفسه ينطبق على كونهم ذكورًا غالبًا، على الرغم من أنّ السهولة النسبية للتفاعل بين الرجل والمرأة في المجتمع العلوي مكّنتني الاعتماد على روايات النساء أيضًا. وكذلك تنوّعت المكونات التعليمية لمصادري، لكن طغى تمثيل الجامعيين ضمن المجموعة المرجعية، قبل كلّ شيء لأن هذه المصادر هي الأقدر على تفهّم القيمة الأكاديمية لإجراء بحوث عن المسائل الطائفية في بلادهم. أما جغرافيًا، فقد اقتصر بحثي على مصادر يعيشون في المناطق الساحلية، وإلى حد أقل، في الجبال الساحلية. لذلك فمن المهم أن أكرر أن الخطابات التي حدّدها هذا الكتاب هي تلك التي صادفتها في هذه المنطقة ذات الغالبية العلويّة؛ وأن هذه الخطابات قد تتمايز في سورية الداخلية، أو قد تختلف عنها اختلافًا تامًّا.

يعدّ اللقاء بالناس والتحدث إليهم سهلًا نوعًا ما في سورية، وعدد السيّاح المنخفض نسبيًا في سورية يجعل الناس مهتمين بالحديث إلى الأجانب. وعلاوة على ذلك، فإن الناس يفخرون بـ (كرم الضيافة العربية)، وهم بصورة عامة يحتفون بالضيوف ويرحبون جدًا بهم. وأتاح لي كوني أجنبيًا بوضوح خوض دردشات في حالات عدة، مع ركاب الحافلات أو مع روّاد المطاعم. ومكّنتني سهولة مقابلة أشخاص جدد وتبادل أرقام الهواتف والمعلومات الشخصية استمرارَ التواصل مع أولئك الذين أبدوا انفتاحًا أكبر. مصادري جميعها تقريبًا أشخاص التقيت بهم عشوائيًا، أو أصدقاء لأولئك الذين صادفتهم عشوائيًا. كما أنّ إظهار معرفتي باللغة العربية كان يدهش الناس، لأن من النادر جدًا أن تعثر على هذه المزية لدى الغربيين في سورية. هذا، إضافة إلى أن كوني مهتمًا بالقضايا الاجتماعية والسياسية في الشرق الأوسط، جعل كثيرًا من الناس يتوقون للحديث عن انطباعاتهم وتجاربهم، ومهّد الطريق أمامي لفتح أحاديث عن موضوعات حساسة، ولكن، كما ذكرت، فقط عندما يبدي الناس بأنفسهم انفتاحهم على ذلك.

إضافة إلى مصادري الخاصة، استخدمت مصادر عدة مكتوبة أو عبر الإنترنت، أذكرها هنا. أولًا، تتكون المصادر الأكاديمية المكتوبة من جوشوا لانديس، الأستاذ المساعد في جامعة أوكلاهوما، الذي يحظى بنفاذ فريد إلى الميدان من خلال علاقاته الشخصية، وفريدا نومي Frida Nome التي أعرفها شخصيًا والتي أجرت بحثًا عن مسائل مشابهة في سورية. استخدمتُ مدوّنة لانديس التي تسمّى Syriacomment[2] لاستقاء معلومات أساس تدعم بعض النقاط. واعتمدت على أحد معارفه الشخصيين، وهو علويّ يطلق على نفسه اسم خضر، نشر نصين على المدوّنة.

واعتمدتُ ثانيًا على نصوص الموقع الإلكتروني: Alaweenonline [3]. يبدو هذا الموقع محاولةً من علماء الدين العلويين لمواجهة المزاعم المتعلّقة بمعتقداتهم، وتوضيح وجهات نظرهم ضمن سياق إسلاميّ. إنّه مثال جيد عن كيفية أن "الخطاب،

---

[2] على العنوان: (http://joshualandis.com/blog/)، سابقًا على العنوان: (http://faculty-staff.ou.edu/L/Joshua.M.Landis-1/syriablog/).

[3] على العنوان: http://www.alaweenonline.com

الذي اصطلحت أن أسميه (الخطاب الرسمي)، يشرح معتقدات العلويين بتعبيرات إسلامية (مقبولة)، وأنّ النصوص تستخدم تعبيرًا عن هذا الخطاب. الموقع باللغة العربية، وترجم لي أحد مصادري النصوص ذات الصلة إلى الإنكليزية.

وأخيرًا، هناك مدوّنة تسمّى Syriaexposed [4]، كتبها أشخاص يطلقون على أنفسهم اسم (قرفان وصديقه). يقدمون أنفسهم بطريقة أفضل مما يمكنني تقديمهم:

«هذا مكان نشر كل غسيل سورية الوسخ. سورية الحقيقية البعيدة عن ثرثرات الأكاديميين و"علاك" الصحفيين و"لعي" المثقفين حول البعث، والعروبة، والشمولية، وكل الكلام الكبير الذي اخترعوه فقط لإعطاء مصداقية للتحليلات، ومعنى للأحداث. فلا العروبة ولا البعث بل ولا سورية تماثل في واقع الحياة اليومية ما تعرضه كل كتابات هذا العالم. هذه المدوّنة يكتبها "قرفان"، شخص اسمه يعني الشعور بالاشمئزاز. يشعر بالقرف من الحياة عمومًا، ومن كل ما فيها. فقد بات في الآونة الأخيرة يشعر بالقرف من كل أولئك الذين يحاولون كسب العيش من إعطاء تحليلات وهمية خاطئة حول سورية، ومن أولئك الذين يصدّقونهم. أنا صديقه، وأنا أكتب هراء "قرفان" باللغة الإنكليزية لأنه يظن أن أي شخص يقيم في سورية يعرف هذا الهراء، وما من حاجة لتسجيله باللغة العربية. يقول قرفان إن هذه مدوّنة عن واقع سورية من الداخل موجهة لمن نسي منا هذه الحقيقة وصدّق مؤخرًا الكذبة الكبيرة التي تقول: إنّ لدينا في الواقع دولة طبيعية» (قرفان Karfan 18.03.2005a).

يتمثّل هدف أصحاب المدوّنة في تمزيق كل الأساطير المحبوكة حول المجتمع السوري، عبر تفكيك الخطاب الرسمي السوري. وعلى الرغم من أن (قرفان) علويّ من طرطوس، فإنّ بعض القراء يدّعون أنه ليس كذلك. برأيي أنه قد يكون علويًا، لكنّني بأية حال، ونظرًا لطبيعة وأسلوب كتابته، لم أستخدم مدوّنته مصدرًا أساسًا، وإنّما استخدمتها لأقتبس منها عندما تشرح أجزاءً من الخطابات التي أشرت إليها، لأنها توضّح النقاط بأسلوب مسلّ، وإن كان في بعض الأحيان متطرفًا. وكما قال الاقتباس أعلاه، فالسوريون يعرفون أصلًا عمّا يكتبه قرفان، وأسلوبه المتهكّم الساخر

---

[4] على العنوان: http://syriaexposed.blogspot.com

متّبعٌ في بعض وسائل الإعلام السورية، لكن بأسلوب مقنّع كي يتوافق مع ساحة الرقابة في البلاد. ويتّضح من ردود الفعل على كثير من التدوينات أن نشوء هذا النمط من المقالات والموضوعات يشي بأن الكتابة بطريقة مشابهة باللغة العربية من شأنه أن يسبب المتاعب. في الواقع، يدعي المؤلّف أنه لا يجرؤ على النشر في مدوّنته أو إدارتها انطلاقًا من سورية، وأنّه يكتب فقط حين يكون في لبنان كي لا تقتفي أثره المخابرات السورية. هذا بحد ذاته يوضح الطبيعة الحساسة لهذه الموضوعات.

وتجدر الإشارة إلى أنني اخترت عند اقتباسي من هذه المدوّنة ألا أصحّح الأخطاء الإملائية الإنكليزية طالما أنها لا تحول دون فهم المعنى. هذا لأنها متكررة نوعًا ما، ولأنّ أي تصحيح سيؤدي إلى انطباع ما بحدوث عمليات تحرير جوهرية من خلال أقواس متعددة.

ملاحظة عن ذكر المراجع

كما سبق أن ذكرت فإنّني، ولأسباب وجيهة، لم أكشف عن أي تواريخ أو معلومات شخصية تتعلّق بأي مصدر من مصادري التي رجعت إليها في هذا الكتاب. لذا، وفي التحليل معظمه، وبخلاف الطرق التقليدية في ذكر المراجع، أشرت فقط إلى (مصدر) استقيت منه المعلومة، وعملت على جعل تقاطع الإحالات المرجعية متعذرًا إذا ما رُبطت هذه المصادر المجهولة في آن معًا. ومن جهة أخرى، فإنّ مراجع النصوص ضُبطت كالعادة بالاسم والسنة، ووُضعت قائمة كاملة بالمراجع في نهاية الكتاب. وعندما استخدمت معلومات موجودة على الإنترنت، أشرت إليها بالاسم والتاريخ، مع إشارة كاملة لعنوان الويب وتاريخ التنزيل ضمن قائمة المراجع على الإنترنت المذكورة في النهاية. عندما لم يكن هناك مؤلّف لمرجع معلومات على الإنترنت، أشرت إلى المرجع فقط بالعنوان وتاريخ التنزيل في الحاشية السفلية.

التحليل

حين يكون بناء المعنى مستمدًّا من عمليات رصد وملاحظات ومحادثات كثيرة، ومن مختلف الأنواع، فإن المسألة تغدو مسألة تفسير. ويثير التفسير بكل أنواعه انتقادات بشأن غياب الحياد حين تنصهر المعلومات المجمّعة مع أفكار المحلّل المسبقة ومواقفه. وكما ذكرت، لم يكن الحياد هدفي هنا. فأنا لم أبحث عن الحقائق، بل عن المعنى. أي البحث عما تؤكده مصادري، وكيفية صنعهم حدودًا بينهم وبين الآخرين، وكيفية ارتباط هذا كله في آن معًا. وهو أيضًا مسألة تفسير نقدي، أي إن على المرء أن ينظر إلى أبعد مما يقال، وأن يفسّر المعنى المضمر في التصريحات والتصرفات؛ وهذا يتطلب معرفة وطيدة بالميدان (ثاغارد 2003).

ترتكز مقاربتي على نظريات استخدمتها بطريقة تجعل النتيجة لا تختلف عن الروايات التي أحلّلها. وبمعنى سرديّ، فإنّ هذا الكتاب سرديّة قائمة بذاتها، تعزّز أمورًا وتتجاهل أخرى؛ جرى تجميعها معًا من أحداث وروايات منفصلة. وما النتيجة النهائية- التحليل- سوى ملخص وبناء ناظم يمنهج جملة روايات ويصنّفها وفقًا لما وجدتُه مهمًا، واعتمادًا على النظريات التي استخدمتها للتحليل. والخطابات الواردة في التحليل هي، على هذا النحو، فئات من اختراعي، اختلقتها على أساس ميول بياناتي، وليس تبعًا لتصنيفات قطعيّة واضحة. وقد استخدمتُ بفعّالية الإطار النظري الوارد في الفصل الثالث، حيث يمكن العثور على الأدوات التحليلية التي يتيحها ذلك الإطار. ومع ذلك، فإن الآلية التي تشكلت هي في حد ذاتها محل اهتمام.

كان من الحيويّ، في تقدّم عملية جمع البيانات وتحليلها، أن أقسّم العمل الميداني إلى قسمين. بدأ عملي الميداني الأول في خريف 2005، الذي شكل زيارتي الثالثة إلى سورية، مستندًا على عناوين فضفاضة لما أردت استقصاءه، وبناءً على انطباعات الزيارتين السابقتين. وبعد هذه الزيارة، أمضيت ما مجموعه خمسة أشهر في أوسلو، حيث عملت على بناء ناظم يمنهج النتائج الأولية، وكتابة مسوّدة الإطار النظري. كان هذا يعني أن لديّ فرصة العودة ثانيةً إلى الميدان لأختبر من جديد أفكاري المرتكزة على قاعدة نظرية، في ضوء النظريات التي وجدتها مفيدة. فاستطعت بعد

ذلك التوسّع في أمور سمعتها ولكن لم يتسنّ لي أن أتابعها في حينها. لذلك كانت المقاربة عبارة عن تناوب بين الاستقراء والاستنباط (ثاغارد 2003).

الخلاصة

يؤكّد الأساس النظري لهذه الدراسة، والمنهجية التي تترتب عليه، على الطابع السياقي والظرفيّ للنتائج. هذا يعني أن كشف الواقع الموضوعي ليس ممكنًا وليس هدفًا. بدلًا من ذلك، فإن الأساس النظري يسعى إلى تشديد الطابع الاجتماعي لبناء تعددية وسياقية واقع الناس. لذا فإن قدرتنا على التعميم بالطريقة العلمية التقليدية محدودة. ومع ذلك، فإنّ هذا النوع من البحوث النوعية يوفّر أكثر من مؤشّر على بناء الهوية بين العلويين، بغض النظر عن إخفاء المصادر. فهذا يعني، من خلال ربط السياقيّ والنظري، أن لهذا البحث قيمةً بين مثيلاته من البحوث التي تتناول سياقات العلاقات بين الأغلبيات والأقليات، وخاصة عندما لا تكون هذه العلاقات مفتوحة للمناقشة أو حين تكون تفسيراتها الرسمية قابلة للجدل. إنها، بطريقة ما، إسهامات في بناء نظرية حول الموضوع الذي نتناوله وديناميات الخطابات المُهيمنة والمُقاوِمة التي تخلقها (دينزن ولينكولن Denzin & Lincoln 1998).

يبدو أنني لامست بالفعل شيئًا حيويًا عن السياق السوري. هذا هو الحال على الأقل بعد أن أطلق عليّ أحد مصادري لقب (الخطِر) عند سماعه تحليلاتي الأولية.

الفصل الثالث: الإطار النظري

يتلخّص غرض هذا الفصل في تقديم إطار لتحليل الهوية العلويّة.

وبحسب ما يوحي عنوان الفصل، فإنّ فكرته تتمحور حول تكوين موشورٍ نستطيع من خلاله رؤية النتائج وتأويلها، ولكن ليس الحكم عليها. وبذلك، فليس الغرض من عرض النظريات اختبارها، ولا دحضها، بل هو استخدامها أداة تفسّر كيف يرى العلويّون عالمهم. بعبارة أخرى، فالمقصود من الإطار النظري أن يكون ملهمًا، وليس جامعًا مانعًا لفهم الموضوع، على الرغم من أن أساس الإطار هو أن الواقع يُشاد اجتماعيًا. ونظرًا إلى أن الهدف هو تقديم وجهة نظر العلويين من الواقع، وليس الحكم على شرعية ادّعاءاتهم أو صدق مزاعمهم، فقد كان من الطبيعي اختيار زاوية لا تزعم الحقيقة ولا تطلق حكمًا على موضوعها. وفي هذا، فإن نظرية الخطاب تتلاءم مع هذا الغرض، لأنها تسعى لإظهار كيف يتم تجميع المكونات المختلفة معًا في كلٍّ منطقي يمنح معنىً لأصحاب الخطاب. إذ يشكّل الأفراد نقاط وصول إلى الخطابات، وإلى بنائهم لهويتهم.

أعرض في ما يلي الخلفية البنائية الاجتماعية لنظرية الخطاب، تليها كيف تتولّى نظرية الخطاب شرح بناء الهويات الفردية والجماعية على حدّ سواء. سينصبّ تركيزنا على التمايز المعيش بين (نحن) و(هم)، وعلى الطبيعة الصراعية لتشكيل الهوية. وعلاوة على ذلك، سنستكشف نظريةً موسعةً عن ديناميات السيطرة والمقاومة، وننتهي مع شرحٍ لنظرية السرد، وفائدتها في إكساب معنى لكيفية تمثل التاريخ وتصوّره.

البنائية في العلوم الاجتماعية

تعدّ نظرية البناء الاجتماعي للواقع التي نسميها هنا (البنائية- Constructivism)، نظرية حديثة نسبيًا في مجال العلوم الاجتماعية، ظهرت جزءًا من النقد العام للأنماط المتجذّرة لكيفية فهمنا وتفسيرنا العالم الذي نعيش.

تأثرت النظرية بعلوم الطبيعة وهيمنتها في تحديد كيف يمكن اليقين في المعرفة. ففي بواكير تاريخ العلوم الاجتماعية، شكّل هذا السعي إلى الحقيقة القوةَ الدافعة وراء البحوث، على الرغم من إمكان الطعن بكيفية وصول المرء إلى الحقيقة (غوبا ولينكولن Guba & Lincoln 1994، شواندت Schwandt 1994).

وتعدّ البنائية واحدةً من أنماط ما بعد الحداثة، ويمكن فصلها عن النظريات الكلاسيكية على مختلف المستويات. فعلى المستوى الأنطولوجي، أي مستوى الشكل الذي تتخذه الحقيقة وما يمكن أن يُعرف عن الحقيقة، يمكن أن نعد نظرياتٍ مثل الوضعية Positivism أو الماركسية أو الواقعية النقدية Critical Realism نظرياتٍ أصلوية (تأسيسوية) Foundational. وتدّعي الأصلويّة Foundationalism أنّ «ثمّة أسسًا ثابتة، نهائية، لا يرقى إليها شك، تضمن صحة زعمٍ معين بالمعرفة»، وأنّ هذه الأسس موجودة بصورة مستقلة عن معرفتنا بها (جونستون وآخرون Johnston et al. 2000: 279). على النقيض من هذا، فإن البنائية تتسم بالنسبية، أي لا وجود (لحقيقة) حقيقية. وعلى هذا النحو لا توجد حقيقة كامنة ثابتة ومحددة. الحقيقة بالنسبة إلى البنائي تُشاد اجتماعيًا، وغير موجودة خارج سياقها المحدد؛ وحتى لو وُجدت، فما من وسيلة لدينا لتحديدها (غوبا ولينكولن 1994).

يلاحظ هذا التمييز نفسه على المستوى الإبستمولوجي المعرفي من حيث كيفيّة اكتسابنا المعرفة الحقّة للواقع ودور الباحث فيما يتعلق بهذه المعرفة. يزعم البنائيون أنه نظرًا لعدم وجود حقيقة مستقلة وكامنة، فإن المعارف كلها مخلوقة. وبالنظر إلى أن ما هو صحيح بالنسبة لشخص قد لا يكون صحيحًا بالنسبة لشخص آخر، فما من سبيل للاختيار أو للانتقاء بين مزاعم الحقيقة المتنافسة. لذا يجب على الباحث أن يعترف أنه هو نفسه جزء لا يتجزأ من أوضاعه، وأن هذا الأمر يؤثر في ما يدرسه. في ما سيرى أتباع النظريات الأصلويّة، من ناحية أخرى، أن الباحث مستقل ومُزال من هدف الدراسة، وقادر على صياغة اليقين (مثل الوضعيين)، أو أنّه على الأقل يملك الموضوعية بوصفها المثل الأعلى، على الرغم من أن هذه الموضوعية قد لا تكون ممكنة، ومن ثم سيكون قادرًا على صياغة اليقين المحتمل (مثل الواقعيين النقديين). على المستوى المنهجي، فإنّ البحث عن الحقيقة الحقة يُبنى عند الأصلويين على

أساس استخدام التحقق أو الدحض. أما عند البنائيين، فإنّ تحديد ما هو صحيح للمرء يعني استخدام شكلٍ من أشكال التأويل. هذا يعني أن المقاربة البنائية لا يمكنها أبدًا أن **تفسر** الظواهر، باعتبار أن الظواهر تستند على الظن بأننا نستطيع العثور على حقائق تخبرنا بواقع العالم، سواء أكان واقعًا دائمًا أم متعلقًا بالزمان والمكان. بدلًا من ذلك، فإنّ التركيز سينصبّ على الفهم، أو بشكل أكثر تحديدًا، على فهم ما الذي يبني المعرفة. (غوبا ولينكولن 1994، بيت 1998).

بناء المعنى

تعدّ أعمال سوسير Saussure مصدر إلهام نظرية الخطاب، بصفتها نظريةً لفهم المعنى.

وسوسير بنيويّ، زعم أن العلاقة بين كلمات اللغة ومعانيها علاقة تعسفية، وأننا نستطيع فهم الحقيقة فقط من خلال مفهومات ليس لها معنى في حد ذاتها، بل تمتلك المعنى عندما تُفهَم بالعلاقة مع غيرها من المفهومات التي تصف أشياء مختلفة. فـ (الاشتراكية) على سبيل المثال لها معنى مرتبط بمصطلحات مثل (الرأسمالية) و(الإقطاع) (تورفينغ Torfing 1999). لكن في حين إنّ سوسير رأى أنّ هذه المعاني والعلاقات مغلقة، فإنّ نقّاد المقاربة البنيويّة يدّعون أن هذه العلاقات تتغير وأن المعاني بالتالي تتغير وفقًا للسياق الذي تُستخدم فيه المفاهيم. وعلاوة على ذلك، فإنّ المعاني التي تحملها اللغة مؤقتة، وقابلة للنقض، ومنفتحة على التأويل. تعدّ اللغة في المقاربة البنائية شرطًا مسبقًا للفكر، كونها تخلق إطارًا لكيفية فهمنا وتفسيرنا ما نمرّ به. ومع ذلك، فإنّ هذا الفهم يتم تدريسه لنا منذ الطفولة، ونحن من ثم مضطرون لأن نعترف بمفهوماته المحددة مسبقًا. حين نستخدم لغةً، فإننا نعيد إنتاج عالمنا من جديد عبر إعادة تأكيد معاني محددة مسبقًا خلف اللغة (بور Burr 1995).

تسعى نظرية (تحليل الخطاب) إلى كشف آليات بناء المعنى. وفي إطار نظرية (تحليل الخطاب) هذه توجد مقاربات نظرية مختلفة مع وجهات نظر مختلفة حول

ما يشكل الخطاب، ومن ثم ما يمكن تحليله. بعض المقاربات لغويةٌ محض، في حين يرى آخرون أن (في كل شيء خطابًا). غير أن هذه المقاربة الأخيرة لا تعني عدم وجود واقع مادي خارج الخطاب، بمعنى أن المكتب الذي أجلس عليه ليس حقيقيًا. لكنّهم عوضًا عن ذلك يقولون إنّ المكتب موجود ماديًا، بيد أنّ فهمنا للمكتب لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال المعنى الذي يملكه في خطابات مختلفة (تورفينغ 1999).

يستخدم هذا الكتاب مصطلحات ومفهومات طوّرتها نظرية الخطاب لدى لاكلو Laclau وموفي Mouffe. وبحسب ما يقول يورغنسن Jørgensen وفيليبس Phillips (1999)، فإنّ بالإمكان مزج المقاربات المختلفة بصورة مثمرة من أجل جعل التحليلات ممكنة اعتمادًا على موضوع البحث. تكمن النقطة هنا في عدم إلزام هذا البحث بمقاربة واحدة، بل اعتماد مجموعة واحدة من الأدوات المفيدة عند تحليل كيف أنّ الخطابات تخلق الهويات، وتبني الذوات/ مواقع الذوات Subject Position المتاحة.

تتخلّق كل الخطابات، وتوجد، من خلال التعبير والصياغة Articulation. وهذه آليّة يجري فيها تعريف حقيقتنا من خلال بناء المعنى. يحدث هذا عبر تحديد المفاهيم معًا، بحيث تشكّل بعضها بعضًا. وبهذا يُبنى المعنى من خلال تفاوت مواقف الخطابات. تميّز نظرية الخطاب بين العناصر Elements، التي هي مفهومات أو علامات ذات معانٍ مختلفة، وبين اللحظات Moments، والتي هي علامات حصلت على معانيها من خلال مكانها في الخطاب. وتعدّ النقاط العُقْديّة Nodal Points أساسًا في كل خطاب؛ وهي كناية عن علامات تمييزية، أو نقاط مرجعية، تنتظم حولها كل العلامات الأخرى في الخطاب. والهدف، في عملية التعبير هو هدف كليّ، حيث تتحول العناصر إلى لحظات طارئة يتم فيها استبعاد المعاني البديلة من أجل جعل الخطاب واضحًا جازمًا لا لبس فيه. وهذا ما يسمى الإغلاق Closure. ومثال ذلك هو لحظات تتّخذ فيها (الديمقراطية)، و(الدولة)، و(الحرية) معنى جديدًا تمامًا يختلف عن الديمقراطية الليبرالية حين يصوغها الخطاب الشيوعي:

«تكتسب الديمقراطية معنى الديمقراطية "الحقيقية" نقيضًا للديمقراطية "البرجوازية"، حيث للحرية دلالة اقتصادية يتحوّل بموجبها دور الدولة ووظيفتها. وبجملة أخرى، فإنّ معانيها ثابتة جزئيًا بالإحالة إلى "الشيوعية" بوصفها نقطة عقدية» (هوورث وستافراكاكيس Howarth & Stavrakakis 2000: 8).

وكل ما يُستبعد من الخطاب هو جزء مما يسمى المجال الخطابي الاستطرادي The Field of Discursivity. إنّه التأسيسية الخارجية للخطاب، ويتم تعريفه في نهاية المطاف من خلال تعريف ما هو ليس عليه (يورغنسن وفيليبس 1999).

ومع ذلك، لا يمكن للخطابات أن تحقق إغلاقًا كاملًا، وذلك بسبب الضغط الذي تمارس من المجال الخطابي الاستطرادي، وباعتبار أن إقصاء هذا المجال «هو بالضبط ما يجعل التعبير عن تعدد الخطابات المتنافسة ممكنًا» (تورفينغ 1999: 92). ينشأ المعنى من خلال العلاقات بين المفهومات، وهذه العلاقات في تغير مستمر، ما يهدّد بإعادة اللحظات إلى عناصر. وكما يؤكّد نيومان Neumann (2001: 61): «في أي مجتمع ديني أصولي Fundamentalist سيكون هنالك ملحدون». هذه إحدى المقدمات المنطقية الأساس لنظرية الخطاب، حيث يُنظر إلى أي إغلاق على أنه في أحسن الأحوال موقت وجزئيّ. ذلك لأن معنى الإشارات يمكن أن يقوضه معناها الذي تمتلكه في الخطابات الأخرى، ما يجعلها غامضة. إنّ درجة إغلاق الخطاب يمكن أن تتراوح بدءًا من موقف الصراع السياسي، حيث الخطاب مفتوح وتثبيت المعنى لم يحدث بعد، وصولًا إلى حالة من الهيمنة Hegemony، حيث يحقق الخطاب وضعًا مهيمنًا ويضمن استقرار نظام اجتماعي معيّن. يطلق تورفينغ (1999: 101) على هذا وصف «التوسع في الخطاب، أو مجموعة الخطابات، ليصل إلى الأفق السائد في التوجه الاجتماعي والعمل عن طريق صياغة العناصر غير المثبتة في لحظات ثابتة جزئيًا، في سياق يتقاطع مع قوى الخصم». في نهاية المطاف، عندما تترسخ الهيمنة بما يكفي، تغدو موضوعية Objective، وهو ما يسمى الأيديولوجيا في نظريات خطاب أخرى. في هذه الحالة، تبدو الأشياء وكأنها لم تعدّ أمورًا سياسيةً أو متنازعًا عليها، فنعدّها أمورًا بدهيةً أو (طبيعية).

تتأسس الهيمنة وتترسّخ من خلال عمليات سيطرة ونشاط هيمنة Hegemonic Interventions, تنطوي على استخدام القوة. يحدث هذا عندما يتداخل خطابان أو أكثر ويقيّدان بعضهما بعضًا، وينطوي على قمع إمكانات حقيقية وموجودة (يورغنسن وفيليبس 1999). يستخدم تورفينغ (302 :1999) مصطلحات أكثر عمليةً في وصف الهيمنة وطريقة ترسّخها، بوصفها:

تحقيق قيادة أخلاقية وفكرية وسياسية من خلال التوسع في خطاب يثبّت جزئيًا المعنى حول نقاط عقدية. [إنها] تنطوي على أكثر من مجرد توافق سلبي وأكثر من مجرّد أعمال مشروعة. إنها تنطوي على توسع خطاب معين، مؤلّف من أعراف وقيم وآراء وتصورات، عبر إعادة توصيف العالم على نحو مُقْنع.

سأسهب أدناه في تناول النزاع بين الخطابات وهوياتها، والذي يدعى (الاختصام أو المناوأة - Antagonism).

ترتبط فكرة الهيمنة ارتباطًا وثيقًا بالسلطة. والسلطة ليست أمورًا يمارسها شخص لتهديد شخص آخر، بل ينظر إليها نتاجًا لخطاب. تصبح السلطة مرئية في خضمّ عملية التعبير والصياغة التي تحدث دائمًا في خضمّ صراع مستمر. فالسلطة هي السيطرة على تعريفٍ يشكّل معنىً، وعلى ما يُلفظ إلى خارج الخطاب. في الواقع، فالسلطة هي تثبيت المعنى بغية جعل بعض الممارسات والإجراءات الاجتماعية مقبولة، وكذلك لتهميش الممارسات والإجراءات الاجتماعية المتضاربة. وعليه فالسلطة أثر من آثار الخطابات. بهذا فإنّ قوة الجماعات أو الأفراد تتأتّى من مكانهم في الخطاب، فيمارسون السلطة بالاعتماد على خطابات تقرّ أعمالهم وتبيحها (بور 1995). وعندما تصل الأشياء إلى مستوى معيّن من الموضوعية، لا تعود هذه السلطة محسوسة، بل تغدو بدهيات غير متنازع عليها. ومع ذلك، تظلّ السلطة موجودةً، لكن غير مرئية. الموضوعية هي «ثفل السلطة، وبعبارة أخرى هي سلطة مُحيت آثارها» (لاكلو 1990، اقتبسه تورفينغ 1999: 161- 62).

الهوية خطابًا

تحظى العلاقة بين البنية والمساعي البشرية بموقع أساس في المناقشات المتواصلة في ميدان العلوم الاجتماعية.

ويمكن وضع نظريات الاجتماع السياسي الشاملة جميعها كسلسلة، تبعًا للوزن المعطى لحرية الفرد في التصرّف. في أقصى الطرف الأول هناك النظرية (الإنسانية- Humanism) التي أخذت شكلها خلال عصر الأنوار، حيث يتبوّأ الفيلسوف ديكارت موقعًا مركزيًا. تقول الإنسانية إن بني البشر كائنات مستقلة وعقلانية، تختار أن تتصرف، وأن تتحكم لاحقًا بتصرفاتها. والهوية وفق هذا الرأي تأتي من الداخل بوصفه كلًّا موحدًا دائمًا وسكونيًّا. يتم التركيز هنا على تصرّف الإنسان. أمّا في أقصى الطرف المقابل من السلسلة، فنجد (البنيوية- Structuralism) التي ترى أن الناس يتأثرون بالبُنى من حولهم. ويمكن عد الماركسية التقليدية مثالًا عن البنيوية المتطرفة، بوصفها نظّرت لمستويات من البنى التي تعمل خلف ما يمكننا تصوره. تضفي هذه البنى طابعًا حتميًا تمامًا على مساعي الإنسان، وتزعم أن الناس غير مستقلين عندما يتعلق الأمر بخياراتهم وقراراتهم (بيت 1998).

ومع ذلك، فإنّ النظريّتين الإنسانية والبنيوية تقعان ضمن النموذج الأُصلويّ Foundationalist المذكور في الجزء الأول من هذا الفصل، من حيث الظن بأن ثمّة واقعًا (حقيقيًا) أو حقيقة يمكن معرفتها من خلال التنظير أو الملاحظة. في ما النظرية (البنائية- Constructivism)، من جهة أخرى، ترى الواقعَ كما شُيّد خلال العمليات. ولهذا عواقب على نظرتنا للهوية. لا يمكن أن توجد حقيقة وراء شعورنا بالنفس، وهو شعور غير مستقر أبدًا. بدلًا من ذلك، يُنظر إلى النفس على أنها مجزأة وفي تغير مستمر كاستجابة لما نمرّ به. في حين تمتلك النظريات الأُصلويّة فهمًا ماهويًا جوهريًا للهوية، فترى أن الأفراد يقعون في مركز التصنيفات التي تمكّنهم، فإنّ البنائية ترى الهوية بوصفها نتاجًا لعملية التصنيف (ناتر وجونز الثالث Natter & Jones III 1997، بيت 1998).

الهوية الفردية

الفهم البنائيّ للهوية هو أنها لا تنشأ من داخل الشخص، بل هي شيء موجود بين الناس، ومن ثم فإنها علائقية Relational.

يطرح بور (1995) مثالًا لشخص عاش طوال عمره وحيدًا على جزيرة مهجورة. مع عدم وجود شخص يتفاعل معه. لن يكون هناك سمات يمكن استخدامها لوصف نفسه، ولا أي شعور منطقي بالذات. يمكن لهذا الأمر أن ينشأ فقط في ظلّ علاقات تربطه مع آخرين.

وللتعبير عن دور التفويض أو التمثيل فإنّ نظرية الخطاب تستخدم مصطلح (الذات/ موقع الذات- Subject Position). وهو مدلولٌ يعد أنّ الخطاب يحتوي ضمنًا على عدد محدود من المواقع التي يتخذها الفرد. ومن ثم فالناس يشكلون في الخطاب نقاطًا ذات أدوار وسلوكيات معيّنة، مفتوحة أو مغلقة عليهم، تبعًا للخطاب. بهذا المعنى، فإن مفهوم الهوية هو مفهوم بنيوي إلى حد ما من حيث رؤية أن الناس يمتلكون داخليًا فقط حرية الهوية في الخطاب. أما نقطة الإقلاع للفهم البنائي للهوية فهي فكرة أن هناك إنسانًا يرغب بأن يشعر بأنه (كامل)، وأن كل شخص يسعى إلى أن يجد ذاته. هذا يمكن أن يحدث فقط عن طريق التماهي بالذوات/ مواقع الذوات Subject Positions المفتوحة لهذا الشخص ضمن الخطابات المتاحة (تورفينغ 1999). وعلى حد قول بور (1995: 141): «لا يستطيع الإنسان أن يكون كيانًا ذا معنى، سواء لنفسه أو للآخرين، إلا من خلال كونه (مقروءًا) من حيث الخطابات المتاحة في ذلك المجتمع». والنقطة الرئيسة هي أن الهوية تتشكل في الخطاب وبواسطته.

يُطلق اسم (الاستنطاق- Interpellation) على الآليّة التي يتخذ على أساسها المرء لنفسه ذاتًا/ موقع ذات معيّنًا. ويعرّف الاستنطاق بأنّه «التوجّه [إلى الأفراد] بطريقة تعمل على بنائهم بوصفهم ذوات خطابية استطرادية خاصة، أي نساء مثلًا، أو مستهلكين، أو عمالًا، أو (مثيري شغب)، أو أجانب، إلخ». (تورفينغ 1999: 302). ومع ذلك، فإن الحتمية التي نجدها في البنيوية ليست موجودة في نظرية

الخطاب. إذ تتيح الطبيعة الغامضة للخطابات مجالًا للمناورة وتغيير الهويات، لكن هذا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بقوة التعريف المترسخة في الذوات/ مواقع الذوات. أما بخصوص ما إذا تماهى شخص بذاته/ موقع ذاته Subject Position أو سعى إلى تغيير هذا الموقع، فإن هذا ما ستتناوله فقرة (السيطرة والمقاومة).

تمامًا كما في الخطابات، فإن للهوية نقاطًا عقدية ترتبط بها المفهومات. ذكر يورغنسن وفيليبس (1999) الرجال والنساء كنقاط عقدية. فلكل نوع اجتماعي سمات محددة ترتبط به، مثل (القوة) و(كرة القدم) للرجال و(السلبية) و(التريكو) للنساء. ويأتي دور الخطاب ليعرّف بعدئذ الأفعال والتصرفات التي يعرّف الناس بها أنفسهم على نحو يتعيّن عليهم تبنّيها، من أجل أن يُعترف بهم رجالًا أو نساء (حقًا). ومثلما هو الحال في الخطاب، تُعرّف الهوية ليس فقط من خلال ما هي عليه، ولكن، وبالقدر نفسه، من خلال ما ليست عليه. وفي النتيجة، فإن هويتنا مزيج من الذوات/ مواقع الذوات Subject Positions التي نتخذها، أو نتفاوض بشأنها، أو نُجبر عليها. وهذا هو أيضًا المقصود من عبارة أن الهوية مجزأة. فالناس لديهم ذوات/ مواقع ذوات Subject Positions في مجموعة من الخطابات التي تشكل هويتهم، ومعظمها ستكون ذوات موقتة جدًا ومحدودة بالفضاء الاجتماعي.

الهوية الجماعية

في مسيرة تطور العلوم الاجتماعية، تمتلك الهوية الجماعية التاريخ نفسه الذي يمتلكه تحليل الخطاب.

كان يعدّ وجودُ المجموعات أمرًا جوهريًا ونموًا طبيعيًا للبنى أو للصفات المتأصلة. ويعدّ المفهوم الماركسي للطبقات بوصفها جوهر النظام الرأسمالي مثالًا على ذلك. من ناحية أخرى، فإن طريقة تشكّل الهويات الجماعية وفقًا لنظرية الخطاب، تتّبع عن كثب نمط تشكل الهوية الفردية، مع بناء (ذات) جماعيّة. المركزي في تكونها هو تقليص الاحتمالات، حيث يعوّل على شيء محدّد بوصفه العنصر الأساس للهوية، في ما يتم تجاهل غيره من الخصائص. هذا يشبه آليّة التعبير والصياغة التي تسعى

لإغلاق ما يعدّ في المفهومات- أو الصفات في سياقنا- جزءًا لا يتجزأ من الهوية، وما يجب استبعاده إلى مجال الاستطراد (يورغنسن وفيليبس 1999).

بذا فإن مفهوم (الآخر) يكتسي بأهميته بالنسبة إلى هويات الجماعات. وكما قلت سابقًا، فإن عملية التعبير والصياغة تتطلّب ليس فقط تعريف ما هو الشيء، ولكن في الوقت نفسه، وبالقدر ذاته من الأهمية، تعريف ما ليس عليه هذا الشيء، ما يعني أنّ التعريف علائقيّ- Relational. وهذا يعني أن الهوية يجب أن تحتوي على علامات مشتركة بين أعضاء الجماعة جميعهم، تميّز الـ (نحن) بوضوح عن الـ (هم)، حيث إن الـ(هم) هم في نهاية المطاف من يشكّلون الـ(نحن). وحين يطلق نورفال Norval (2000) على هذا اسم تشكيل التخوم Frontier Formation، فإنه يسلّط الضوء على أن هذا التمايز يحدث على الحدود بين المجموعتين. يتصاحب هذا التمايز، في الوقت نفسه، مع تجاهل كلّ التمايزات الداخلية التي تفرّق الأعضاء، والتي قد تعدّ طرقًا أخرى لتشكيل المجموعات، إذ لن ينظر إلى هذه التمايزات الداخلية على أنها ذات أهميّة في هوية هذه الجماعة بالتحديد. يبيّن توني موريسون Toni Morrison (اقتبس منه ناتر وجونز الثالث 1997: 146) كيف أنّ العرق (السلالة) بات تصنيفًا مهمًا للهوية في أثناء الاحتكاك مع العبيد واستغلالهم في أوروبا. إذ أصبح لون الجلد علامة فارقة باتت (تحمل معنىً) معينًا. يقول: «حتى ليفترض المرء أنه إن كان للأفارقة ثلاث عيون أو أذن واحدة، مقارنة مع الغزاة الأوروبيين الأصغر حجمًا ولكن القاهرين، فسيصبح لهذا الاختلاف معنى أيضًا». وبالطريقة نفسها، وحتى وقت قريب، أو ربّما حتى يومنا هذا، فإن أي شخص غير أبيض في أوروبا كانوا يصنّفونه على أنّه (أسود). هذا يهمل أو يُخفي أي اختلاف أو تشابه يمكنه بناء هويات منافسة بين مجموعتي (البيض) و(السود).

الاختصام/ المناوأة

يمتلك كل شخص مصفوفة هويات مختلفة، سواء فردية أم جماعية، تتعايش في وقت واحد، ويعتمد تنشيطها على الخطابات التي يعمل الشخص في إطارها.

ومن ثم فإن هذه الهويات توجد فقط بوصفها جزءًا من الخطابات، وهي تتداخل أحيانًا فتخلق تضاربًا في المعنى. يتعزز هذا التضارب من جرّاء طريقة عمل الخطابات؛ من حيث ما تطرده إلى خارجها التأسيسي. وكما كررت مرات عدة، تتشكل الخطابات بما هي ليست عليه، وهذا يحدث بطريقة تضاربية. يشرح تورفينغ (1999: 125) هذا الأمر من خلال إظهار أن الخارج التأسيسي للخطاب (أ)، ليس خطابًا آخر: (ب)، وكذلك ليس الخطاب المختلف عنه: (لا أ)، بل إنه الخطاب المتناقض معه: (نقض أ). والمثال الذي يستخدمه هو خطاب (الحضارة الغربية):

«[هذا الخطاب] مؤسَّس على استبعاد البلدان، والعادات، والشعوب التي تعدّ جميعًا بطريقة أو بأخرى (همجيّة). لكن، مع توسيع سلسلة التكافؤ لتشمل مزيدًا من العناصر، يصبح من الواضح أن ما تشترك به كل هذه العناصر ليس سوى (نقيض) الحضارة الغربية. وهكذا، وباعتبار أنّ أفريقيا والهند وآسيا وأميركا الجنوبية محاصرة في سلسلة التكافؤ، فسيتم إفراغ مفهوم (الهمجية) تدريجيًا إلى نقطة لا يمكن معها أن يعرّف إلا على أنه (غير متحضّر)، أي يشكل تهديدًا للحضارة. وبنتيجة ذلك، يتأسس خطاب (الحضارة الغربية) في مواجهةِ خارجٍ تأسيسي يمنعه من أن يكون ما هو عليه».

وبالطريقة ذاتها، في عملية الصياغة، توجد الهويات من خلال وضعها وجهًا لوجه مع خطر يهدّد تلك الهوية ذاتها. تعرقل الهويات إحداها الأخرى، لأنها تستلزم من رعاياها أدوارًا وأفعالًا متفاوتة. وهذا ما يسمى الاختصام، وهو مصطلح في نظرية الخطاب يُطلَق على ما نراه سياسيًا: التضاربات قيد المناقشة. يحدث الاختصام لأن الناس، مثل الخطابات، لا يمكنها أبدًا إغلاق هوياتها. يحدث هذا عندما يحول وجود (آخر) دونَ شعور التماميّة. وهذا ما يسمى (انسداد) الهوية وهو ما يختبره على قدم المساواة طرفا الاختصام: المعتدي والمعتدى عليه (هوورث وستافراكاكيس 2000).

وكما سبق أن ذكرت، يتم حل الاختصام من خلال استخدام القوة تدبيرًا مهيمنًا بغية إزالة الغموض. وهذا ينطوي على نقيض الهوية، كنقيض للمعاني البديلة من جهة وكنقيض للناس المتماهين بها من جهة أخرى (تورفينغ 1999). استخدم يورغنسن

وفيليبس (1999) مثال الاختصام خلال الحرب العالمية الأولى عندما كان تماهي الجنود بالطبقات العاملة عبر الوطنية يعد تضاربًا مباشرًا مع القدرة على جعلهم يحارب بعضهم بعضًا كممثلين لدول مختلفة. حينها، ومن خلال تدابير الهيمنة، قُمعت الهوية البروليتارية من خلال تقويضها بواسطة خطاب جعل الهوية القومية الشكل الرئيس للهوية. سيتم تناول هذا الاختصام من زاوية مختلفة قليلًا في النظرية المقدّمة تاليًا.

السيطرة والمقاومة

تقدّم نظريات السيطرة والمقاومة، أو النخبة والرعية، طريقةً مثيرة في تحليل الاختصام وردود الفعل على تضارب الهويات.

تتعامل هذه النظرية مع السياقات القمعية حيث معارضة الواقع الراهن أمرٌ خطر. لذا، في الأوقات معظمها، فإنّ المواجهة المفتوحة أو التشكيك في الأدوار المفروضة لا تكون خيارات مطروحة، كما أن النظرية تتعامل مع كيفية المحافظة على السطوة ومع أشكال المعارضة المتاحة للمنشقين. أستعين في ما يلي بما قاله سكوت Scott (1990) في شرح النظرية، وأكيّف أفكاره مع نظرية الخطاب كلما كان ذلك مهمًّا لموضوع هذا الكتاب.

يقدّم سكوت مصطلحي النص العلني the public transcript والنص المخفي the hidden transcript بغية تحديد أشكال المقاومة التي تجري تحت أفق التاريخ، إذا جاز التعبير. والفكرة هي إظهار أنه على الرغم من أنّ الروايات التاريخية تقدم صورة للرعية بصفتها طبقة منصاعة لا تتمرد على نخب السلطة- حتى عندما يكون في مصلحتها التمرّد- فإنّ ثمّة أشكالًا أكثر دهاء للمقاومة قد تؤدي في نهاية المطاف إلى مقاومة علنية. يشير النص العلني إلى أمرٍ يسميه سكوت (الصورة الذاتية للنخب)، أي كيف يريدون من الآخرين أن يرونهم، كما ينظم الذوات/ مواقع الذوات Subject Position المتاحة لكل من المسيطرين والمسيطر عليهم. في حالة الإطار النظري لهذا الكتاب، فإنّ هذه وضعية تُفرض فيها الهيمنة، وتُسبّب خصومةً من جرّاء تضارب

هويات رعاياها. لكن بسبب الظرف القمعي، فإنّ معارضة الهيمنة تأخذ شكل نص مخفيّ، يمثّله الخطاب السري للمسيطر عليهم، ونادرًا ما ينفذ إليه المسيطر. على السطح، يخضع المسيطر عليهم لتوقعات المسيطر، ويراؤون أمامه. أمّا تحت السطح، حين يكونون بين أمثالهم، فهم يمارسون النص المخفي في ردّ فعل على النص العلني. وبنتيجة لذلك، فإن انضباط المسيطر عليهم يغدو شكلًا من أشكال التمويه والإخفاء نظرًا لصلابة النص. وفي كثير من الحالات يصبح إخفاء المعتقدات الحقيقية والنوايا الفعلية للجماعات مسألة حياة أو موت لها في وجه الجور والإجحاف. هذا لا يعني أن المسيطرين يصدّقون ما يرونه في الظاهر، ولكنهم نادرًا ما ينفذون إلى النص المخفي، إلا في حالات تطبيق الرصد والمراقبة.

ثمّة أمر مركزي في استدامة الهيمنة، إنّه مفهوم الإجماع Unanimity. فمن أجل إعادة إنتاج النظام الاجتماعي، يجب على الرعية أن تعطي الانطباع بقبول أدوارها وأن تعيش في وئام مع الأحوال. لا يكفي أن يبدي المسيطر عليهم توافقًا مع الوضع، بل إنّ عدم الاتفاق بين أعضاء الجماعة المسيطرة يجب أيضًا أن يظلّ محصورًا في ساحات مغلقة أمام المسيطر عليهم؛ لأنّهم إذا كشفوا الانقسام فقد يستغلّونه لإعادة التفاوض على تبعيتهم. وبالمثل، حيث توجد مقاومة مفتوحة للخطاب، يتعيّن تطبيق القوة الكامنة في الذوات/ مواقع الذوات Subject Positions ضمن الفئات المسيطرة كي تكون قدوة. إذا لم تُجابه المقاومة المفتوحة بردّ فعل، فإن ذلك يشجع على مزيد من العصيان وتفكيك الخطاب. فالأفعال التي تنتهك القواعد التي حددها الخطاب، سواء للمسيطرين أم للمسيطر عليهم، تسمى «النقيض الخطابي الاستطرادي- Discursive Negation»، وهي أفعال ستُضعف على نحو مماثل قوّة الخطاب وسلطته.

والنص المخفي يدلّ على الخطابات المنافسة التي تعارض الهيمنة. وتمامًا كما أشار نيومان (2001) أعلاه إلى أنّه في أي مجتمع أصولي Fundamentalist يوجد ملحدون، فإنّ سكوت يقول إن من النادر أن توجد حالات السيطرة من دون أن يوجد نص مخفي. وهو يرفض فكرة (الوعي الزائف)، ويقول إن هذا لا يكون ممكنًا إلا في حالة يكون فيها الأفراد معزولين، ومن ثم غير قادرين على التماهي بآخرين يعيشون

الوضع نفسه. ولذلك، سيوجد دائمًا في حالات الاختصام والمناوأة نصٌّ مخفي أو أكثر. وعلاوة على ذلك، كلما فُرضت قواعد محدّدة أكثر قمعية- أي أن تكون تبعات معارضتها شديدة- ظلّ النصّ أكثر خفاءً.

يحرص سكوت على أن يشير إلى أن النص المخفي، تمامًا كأي خطاب، موجود فقط حين يُمارَس، ويصاغ، ويشرَّع، وينتشر. يحدث ذلك في المواقع المجتمعيّة خارج السياق، ويمكن أن تكون محمية من عيون وآذان المسيطر، والمصانة بنشاط من قبل المسيطر عليهم. هذه المساحات الاجتماعية هي نفسها التي يخلقها، في كثير من الأحيان، النص المخفي. والأمثلة التي يختارها سكوت تتعلق عادة بوضع العبيد في الولايات المتحدة الأميركية قبل الحرب. فخضوعهم للبيض يتعارض مع خطابات الحرية والمساواة، في ما كانت المقاومة العلنية نادرة وقد تفضي عادةً إلى عقاب بدني. لذا فقد كان من الطبيعي أن يصاغ نص العبيد المخفي في زمانٍ ومكانٍ حيث أسيادهم غائبون. فإذا وُبّخ العبد، على سبيل المثال، لا يقول شيئًا أمام سيده؛ أمّا في الليل، في أحياء العبيد، فإنه يهين سيّده، ويزعم أنه كان سيردّ لو أن الوضع مختلف، أو لو كانت الحادثة جرت في زمان آخر ومكان آخر، ولردّ الصاع صاعين.

في نظرية الخطاب تتيح الهيمنة ثلاثة ردود فعل لرعاياها. ردّ الفعل الأكثر شيوعًا هو التماهي، ويحدث عندما يتقبّل أفراد الرعية هويتهم من دون تردد وعن طيب خاطر. وهذا وضع مألوف في معظم أدوارنا في المجتمع، كلما صادفنا الهيمنة أو الموضوعية. فعند الذهاب إلى الطبيب مثلًا يتخذ معظمنا، من غير تردد، دور المريض، ويمارس الإجراءات والسلوكيات المتأصلة في هذا الدور. أما عندما يشعر الناس بمعنىً في هويتهم لا يمثلهم فإنّ مقاومتهم يمكن أن تأخذ شكل نقض التماهي Anti-identification، أو رفض التماهي Disidentification. إنّ نقض التماهي هو رد فعل شخص يحارب ذاتًا/ موقع ذات Subject Position ضمن حدود الهيمنة، وبالتالي، وفي الوقت نفسه، يعيد إنتاجه. وبعبارة أخرى، هو لن يسعى إلى قلب نظام الهيمنة، وإنما إلى تحسين منزلته الخاصة داخل ذلك النظام. في ما رفض التماهي، من ناحية أخرى، هو عملية تفكيك- وهو مصطلح مستمدّ من جاك دريدا. وهو نقد يستخدم غموضَ الخطاب وتزعزعَه لإعادة ترتيب اللحظات، ومن ثم كشف المُحتمل

الذي يشكل معنى الهوية من قبل شخص يدعي التحدث من منطلق بعيد عن كل الهويات الجماعية. يمكن أيضًا أن يطلق على هذه العملية مصطلح (الهيمنة المضادّة Counter-hegemony) (تورفينغ 1999، ناتر وجونز الثالث 1997).

وبطريقة مماثلة يوضح سكوت أن المقاومة يمكن أن تتخذ شكلين: إما مقاومة داخل النص العلني، وهي الأقل خطرًا، أو من خلال نص مخفي، من مثل المشروحة أعلاه، مع تطور المساحات الاجتماعية لممارستها وتطوّر حاملات تعبيرها (حتى وإن كان هذا يقع عادة في خانة المقاومة النقيضة للتماهي). بالنسبة إلى المقاومة داخل النص العلني، يستخدم سكوت أمثلة نزلاء سجن نرويجي ناضلوا من أجل تحسين وضع يبدو أنّه توزيع تعسفي غير منظم للامتيازات والعقوبات، فاعتمدوا على الإنفاذ الصارم للقواعد في المجالات الأخرى لتشغيل السجن ومجتمعهم كله. بذا، ومن خلال التأكيد على قواعد وأعراف التنظيم والمساواة هذه، التي تبرر دور إدارة السجن، أمكنهم الزعم بأن الإدارة انتهكت القواعد، فخلقوا بهذا تغييرًا من دون التشكيك بشرعية كونهم مسيطرًا عليهم.

لكنّ مقاومة النص العلني التي لا تأخذ شكل تمرد مفتوح تستند على تسلل أجزاء من النص المخفي إلى النص العلني بأشكال لا تستجر انتقام المسيطر. يحدث هذا عبر مجموعة متنوعة من استراتيجيات المكر والتمويه، حيث تختفي الرسالة أو يختفي الرسول. إخفاء الرسالة يعني اتباع طرق غامضة في استخدام اللغة أو الرموز، اعتمادًا على معرفة شيفراتٍ للمعنى يتم التلاعب بها، ما يقلل من نطاق تدابير القصاص. أما إخفاء الرسول فيسمح بأعمال مقاومة أكثر انفتاحًا، باعتبار أن مهندسها غير معروف. وتعدّ الشائعات شكلًا قويًا من أشكال المقاومة مجهولة الاسم، تنتشر خاصة في المجتمعات التي يخضع التواصل العام فيها للضبط والسيطرة. ذلك أنّ تناقلها شفاهيًا يمكن قولبته تبعًا للأحوال. يكتب سكوت (1990: 145) أن «الشائعة حين تنتقل تتغير بطريقة تجعلها تتماشى على نحو أوثق مع آمال ومخاوف ونظرة أولئك الذين يسمعونها ويعيدون روايتها».

يوجد شكل أكثر ارتقاءً للتمويه، هو تحول أجزاء من النص المخفي إلى فولكلور أو ثقافة شعبية، مع معاني تتعارض أو تنتقص من التفسيرات الرسمية. فالثقافة الشعبية،

هي بالطبع، أقل خضوعًا لتحكّم المسيطر. يمكن لتعبيرات هذا التمويه أن تأخذ شكل أغان وحكايات ورقصات وطقوس يتكرر كثير منها عبر الثقافات. كما أن ثمّة شكلًا مهمًّا آخر قد تأخذه، وهو الأيديولوجيات والتعابير الدينية للمحرومين، التي تحتجّ ضمنًا على مصيرهم الدنيويّ. لكن من المهم أن نلاحظ أن المقاومة تأخذ في كثير من الأحيان شكل تخريب وتهديدات صريحة عندما يكون الشخص وراءها آمنًا بعيدًا إلى حد معقول من يد الانتقام. يعود سكوت ليستخدم العبيد الأميركيين السود مثالًا، قائلًا إن سرقاتهم ولصوصيتهم ينبغي أن تُقرأ أيضًا بوصفها شكلًا من أشكال المقاومة، وليس محض سلوك يسعى إلى تأمين بقائهم على قيد الحياة.

القومية والسرد

يعرض هذا القسم، وهو القسم الأخير من الإطار النظري، نظرياتٍ في القومية، وسبل هذه النظريات في بناء هوية قومية.

وإذ أدرج هذه النظريات هنا فليس زعمًا بوجود أي مشروع سياسي ذي نزعات استقلالية أو انفصالية لدى علويي سورية، وإنما بسبب بعض التشابه بين هذا النوع من الهوية الجماعية وحالة العلويين. الشبه الأكثر جلاءً هو الترسيم الواضح للطوائف في سورية، فضلًا على التركّز الجغرافي للعلويين في منطقة واحدة من البلاد. لكن تجدر الإشارة إلى أن الأفكار الانفصالية كانت طرحت في أربعينيات القرن العشرين قبل استقلال سورية، ما يعزز مبررات هذا التشابه (انظر الفصل الرابع).

تمامًا مثل النظريات الأخرى التي نوقشت سابقًا، فإنّ الفهم الأكاديمي للهوية الوطنية تغيّر من تصورٍ بكونها هوية دائمة معمرة تُمنح عند الولادة إلى كونها بناء اجتماعيًا-سياسيًا. إنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بنظرية الهوية الجماعية. والطريقة التي يشكّل فيها الناس أمة ليست سوى نسخة مكبرة من إيجاد الصفات التي تفصل(ـنا) عن (الآخرين).

يقول نورفال (2000: 226): «الهوية الوطنية هي بلا منازع شكل التعريف الذي يتميز برسم حدود تمييز جامدة، معقدة، بين الذات الجماعية والآخر». ويصنّف

الخطاب القومي العالم ضمن فئات هويات قومية يستبعد بعضها بعضًا. وبعبارة أخرى، ينقسم الناس جميعهم إلى أمم مختلفة؛ والأمّة إذ تُعد وحدة متكاملة بحد ذاتها، ينبغي أن تكون ذات سيادة، وعادة في حدود إقليم محدد. ولا يمكن للأمة أن تصل إلى الحرية الحقيقية وأن تحقّق ذاتها إلا عندما تحكم وترعى نفسها (كيدوريه Kedourie 1960). وبعبارة أخرى، فإن الخطاب القومي هو ربط بين الهوية القومية والتعبئة السياسية على أساس هذه الهوية. يمكن عدّ هذه الهوية شكلًا موسعًا للولاء الذي أخذ تقليديًا شكل ولاء لأسرة المرء أو عشيرته أو قبيلته. والقوميّة في الشكل الحديث توسّع هذا الولاء إلى جماعة أكبر من ذلك بكثير، محددة وفقًا للُغةٍ أو عرقٍ أو سمات ثقافية معينة تميزها عن الأمم الأخرى (سميث 1991).

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود وجهات نظر مختلفة حول أسس وأصول الهوية القومية. الجسم العرقي-الرمزي ethno-symbolist للنظرية، مثلًا، يدعي أن للهوية القومية اليوم جذورًا أقدم من ذلك بكثير. يزعم سميث (1991) أن الهويات القومية تشكلت على أساس إثنيّ، وهو مصطلح يشير إلى الطوائف العرقية في مراحل ما قبل الحداثة. ولهذه الأعراق تقاليد وقيم ورموز تُبنى عليها الهوية الوطنية المعاصرة.

لكن، ومتابعةً للمقدمات المنطقية البنائية لإطار عمل هذا الكتاب، فإنّ المسألة ليست ما إذا كانت هناك استمرارية بين الماضي والحاضر يصدّقها الناس، لكنها الطريقة التعسفية التي يستخدمها واضعو العلامات الثقافية لتشكيل الهوية الجماعية. فحتى في حالتنا، حيث الهوية مبنيّة على أساس الاختلافات الدينية، فإن الاختلافات ليست إطلاقًا «منفصلة بشكل واضح، وغير متداخلة، ومتمايزة بحيث أنها أصبحت (أوتوماتيكيًا) أساسًا لفئات اجتماعية مختلفة... إن مغزى عضويّتك في جماعة متماسكة واضحة الحدود أمر لا تمنحه ببساطة التقاليد، بل هو شأن يُثار ويطرح في سياقات معينة» (كالهون Calhoun 1997: 32).

السردية القومية

تكتسي الطريقة القومية في بناء تاريخ الأمة، وربط هذا التاريخ بإقليم محدد، بأهميّة مركزية في سياقنا.

يأخذ هذا التاريخ دور ذاكرة جماعية عن كيف أصبحنا ما نحن عليه بوصفنا جماعة. والسرد Narrative هو المصطلح الذي يستخدم للدلالة على الكيفية التي يحكي فيها الناس قصصًا؛ وعلى الكيفية التي يتصوّرون بها كلًا من الزمان والمكان والهوية.

تكمن الفكرة في أن الناس يروون ويعيدون سرد قصص صيغت حول أحداث ترتبط معًا. وما نشير عادة إليه كقصة يمتلك عنصرين أساسين: القصة والسردية. تشير القصة إلى الأحداث نفسها، المواد الخام للقصة. أما السردية فهي الوضع الذي اختير لرواية القصة، أو كيف اختار المرء تمثيل الأحداث. اختار بعضهم تجزئة السرد أكثر وعزل الحبكة/ الدسيسة، وهي الطريقة التي يتم بها ربط الأحداث معًا لتشكيل سلسلة سببية، لكن هذا أقل أهمية هنا (أبوت Abbott 2002، كوبلي Cobley 2001).

وظيفة السرد هي من ثم الانتقال من نقطة البداية إلى نقطة النهاية مع استطرادات في الطريق. تملأ الاستطرادات القصة المستمرة الجارية، وهي خصائصيًا تمنح القصة شكلها من خلال إعطاء الجمهور فرصة لفهم العلاقة السببية لتسلسل الأحداث. يمكن للسرد أن يقفز إلى الأمام أو الخلف في الوقت المناسب، وسوف يملأ الجمهور الفجوات ويشكّل القصة من أحداث مختلفة (أبوت 2002). يسعى السرد إلى تمثيل أو (إعادة تقديم) الأحداث، وفي الوقت نفسه تجسد بالضرورة كلًا من المكان والزمان. وللمحافظة على اهتمام الجمهور، فإن السرد غالبًا ما يستخدم مفهومات مثل الترقب والتركيز والاستبطان (كوبلي 2001). ولتوضيح دور السرد، يمكننا تصور حالة تكون فيها الجهات الفاعلة المعنية بالصراع متفقة جميعًا على سيرورة الأحداث، ولكن ليس على طريقة التمثيل الأفضل لها، أو ما ينبغي أن يكون عليه السياق الذي يشرح الصراع (هودكين ورادستون Hodgkin and Radstone 2003a).

ترتبط صياغة الفكر القومي ارتباطًا عميقًا بالتاريخ. فبالنظر إلى أنّ الهوية القومية تتطلّب، مثل أي هوية، قرارات بشأن من وماذا يعد جزءًا من الأمة، فإن من الضروري أن يوجد (برهان) على سبب أننا (نحن) نشكّل أمّة. هذا يؤدي إلى ما يسمى اختراع التقاليد، حيث يقدم القوميون آراءً واضحة بشأن كيفية تكوّن الأمة في شكل تاريخ أمة (برولي Breuilly 2000). ويأخذ هذا التاريخ شكل سرد تاريخي يربط بين الماضي والحاضر من خلال سلسلة أحداث، «توسّع الأمّة أسطوريًا إلى كيان عابر للتاريخ، ومن ثم إلى كيان أبدي» (ووداك وآخرون 1999: 1). مرة أخرى، فقوة السرد تكمن في قدرته على خلق انطباع بالسببية. وعلى الرغم من أن السبب والنتيجة لا يذكران بالضرورة صراحةً خلال ربط الأحداث معًا، إلا أنهما يمثلان ضمنيًا سلسلة سببية (أبوت 2002).

وعادةً ما تعمد الحركات القومية والدول القومية إلى الإحالة إلى التاريخ بوصفه ذاكرة جماعية وطنية، وبكونه شيئًا يشكّل جزءًا من كل فرد من أفراد الأمة. يسلّط هذا التاريخ الضوء على أحداث معيّنة تعدّ أساسًا لهذه القصة، في حين يُنظر إلى معظم الأحداث الأخرى التي تجري في المكان أو الزمان نفسه أحداثًا غير مهمّة لا يُعبأ بها. وهناك طريقة أخرى لوصف ذلك هي أن المؤرخين ينتقون أجزاء محددة تمثل قصةً يرغبون في روايتها، في حين يجب لجم وتطويع العناصر المتضاربة غير المرغوب فيها، ونفيها (هودكين ورادستون 2003b). ففي القرن التاسع عشر مثلًا نشط المؤرخون الأوروبيون في تنقيح العناصر غير البيضاء من الماضي الأوروبي، فقدّموا اليونان القديمة مهدًا للحضارة الغربية. وبهذه الطريقة، كانوا قادرين على محو تأثيرات أفريقيا والشرق الأدنى (كوبلي 2001).

الأساطير العرقية

إذن، في قلب السردية القومية يترسّخ الحاضر ضمن الماضي.

للقوميين طرق عدة لسرد حكايا ماضيهم الأسطورية، وجذورهم البعيدة تضيع عادة في ضباب الزمن وتوجد كأساطير آباء الأمة في الفولكلور (ووداك وآخرون 1999).

ومع ذلك، فإن سميث (1999) يؤكد على أن هذه الأنواع من الأساطير يمكن تقسيمها إلى أجزاء- يدعوها أساطير عرقية- يمكن التعرّف إليها في السرديات التاريخية القومية معظمها، ونستقي التصنيف التالي منها مباشرة، ونتبنّاه [5].

تتعامل الأساطير الأولية للأمة مع الجذور ومع الأنساب ومع المكان.

تسعى أساطير المنشأ الزمني إلى توقيت نشوء الأمة في الوقت المناسب. وهذا أمر ضروري من أجل تحديد خطيّة الزمن بين أسلافنا وبيننا، أو كما يعبر عن ذلك بنفسه: «نقاط ثابتة في الوقت تفعل فعل الحواجز أمام طوفان اللامعنى» (سميث 1999: 63). وتعدّ أسطورة أصل الشخصيات التاريخية أمرًا ضروريًا لشرح تشكّل الأمة، وعلاوة على ذلك، من أجل الأهمية الرمزيّة لهذه الشخصيات. هذا يخلق فرصة لخلق مزاعم لتوجيه النسب، ومن ثم التعبير عن الأمة بوصفها أسرة ممتدة.

أمّا أساطير المكان- والهجرة- فهي تخلق العنصر المكاني للمزاعم الإقليمية التي تعدّ أساسًا حيويًا للأيديولوجية القومية. تشرح هذه الأساطير من أين أتينا وكيف وصلنا إلى حيث نحن الآن. وتمامًا كما تخلق أساطير الجذور حواجز زمانية، فإن أساطير المكان تخلق حواجز إقليمية في وجه التدفق و(التجول بلا هدف). وخير مثال عن أهمية الأساطير المكانية هو الصراع العربي الإسرائيلي والمزاعم التاريخية للمجموعتين كلتيهما.

إن اقتفاء تاريخ الأمة على مر العصور يقع خصائصيًّا، وعلى نحو مميز، في ثلاث حقب. الحقبة الأولى هي أسطورة العصر الذهبي، وتقتفي الماضي البطولي والمجيد لأمة مستقلة تاريخيًا كانت قادرة على تنظيم شؤونها الخاصة. هنا يرتبط أبطال العصر الذهبي ارتباطًا وثيقًا بأساطير الجذور، فيصبحون قدوةً في قيمهم ودينهم للأمة في الوقت الحاضر، لا سيما في الحالات التي تعاني اضطهاد الأمة. وتكتسب القطع الأثرية في كثير من الأحيان معنى جديدًا عندما تفسر في ضوء الماضي المجيد. في القومية العربية السورية، على سبيل المثال، يمثّلون العصر الذهبي العربي السوري

---

[5] على الرغم من أنه غير ممكن وضع سميث ضمن البارادايم البنائي الذي يشكل الإطار النظري لهذا الكتاب، فإنّ مقاربته هي بكل تأكيد مفيدة في فهمنا كيفية بناء السرديات التاريخية عادة.

بخلافة القرن الثامن الأموية، ذات المقرّ الدمشقي التي حكمت في المدة التي سبقت وقوع الشرق الأوسط العربي بيد مسلمين غير عرب (شويري Choueiri 2000).

الحقبة الثانية هي أسطورة الانحدار. يأتي الانحدار إما بسبب إهمال وانحطاط جزء من الأمة نفسها، أو بسبب غزو الهمج الذين احتلوا الأمة وقمعوا ثقافتها. في بعض الحالات، يحدث الانحدار مفاجئًا أو عنيفًا لدرجة الحديث عن نكسة وطنية ومن ثم تصوير الأمة كضحية. لعب سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك عام 1453 مثل هذا الدور في القومية اليونانية: «وانطوى على شعور بالعبودية اليونانية الأرثوذكسية، إنها الهيمنة العثمانية Tourkokratia، التي أثقلت الروح الإغريقية وقيّدت الإيمان الحقيقي». (سميث 1999: 216). في الواقع، فإن شعور الضحية يمكن أن يعطي زخمًا للأيديولوجيا القومية المتطرفة التي تبررها، ويثير دوافع الثأر من الجناة.

إنها تلك الرغبة المفترض استمرارها باستعادة ما ضاع من حقوق وحريات كانت تتمتع بها خلال العصر الذهبي الذي يؤدي إلى الحقبة الثالثة. وهنا تأتي أسطورة الانبعاث Regeneration. إنّه عصر إعادة ترسيخ حرية العصر الذهبيّ المفقودة منذ زمن طويل وإعادة تأكيد الأمة وثقافتها. ويشكّل أبطال العصر الذهبي اللبنات الأساس والمثل العليا لبعث الأمة. فخلال حرب الاستقلال اليونانية، على سبيل المثال، كان يتم تشبيه قادة اليونان بآخيل، حتى وإن كان آخيل محض شخصية أسطورية لا تاريخية.

ثمة خصائص أخرى لبعض الأساطير القومية تستحق الذكر هنا. إحداها هي ثيمة النزوح التي نواجهها في نقاط مختلفة في الأساطير، عادة ما تكون هربًا من الظلم والاضطهاد وبحثًا عن أرض الحرية. يصف سميث (2003) القومية الأفريكانية في جنوب أفريقيا كاحتفال خاص بالرحلة الأسطورية التي قام بها رواد الأفريكانية الذين فروا من الحكم الاستعماري البريطاني (صوب البراري). ثمّة أوجه شبه قوية بين تصويرهم هذا الحدث وقصة بني إسرائيل في الكتاب المقدس.

والخاصيّة الثانية هي المطالبة بوطن. فالطابع المكاني للأساطير، بما في ذلك خرافات الموقع والهجرة، يعني جعل الحيّز المكانيّ ناقلًا للتاريخ. فالأراضي باتت

مشاهد تاريخية ذات قيمة رمزية لأنها تترابط لتحديد أحداث تاريخية وقعت هناك. دور كوسوفو في القومية الصربية هو مثال على ذلك. فحقول كوسوفوبولجي Kosovopolje هي موقع هزيمة 1389 التي ألمّت بالإمبراطورية الصربية القروسطية على يد الأتراك العثمانيين الذين سيغدون في ما بعد أسيادًا. بهذه الطريقة، تصبح الأساطير سند ملكيّة الحقوق التاريخية لإقليم يشكّل في نهاية المطاف وطنًا، حتى لو لم تعد الأمة تعيش هناك. هذا أمر بالغ الأهمية في كل من القومية الصهيونية والقومية الأرمنية.

الخلاصة

تشكّل نظرية السرد، الممثّلة هنا في النهاية، جسم نظرية قائمة بذاتها، لكنّها ترتبط بالبنائيّة من خلال تمثيل مقاربة لبناء المعنى.

في حين تعدّ المقاربات السابقة إما مُنتِجًا للمعنى، أو الشيء الذي تمثّله بوصفه ناقلًا للمعنى، فإن المقاربة البنائية تبيّن كيف يُبنى المعنى اجتماعيًا من خلال تمثيله علائقيًا (كوبلي 2001). بهذا، فإن طريقة (إعادة عرض) التاريخ في السرديات التاريخية تعطيه المعنى من خلال الصياغة. هذا لا يختلف عن إنشاء أي خطاب آخر، على الرغم من أن الروايات التاريخية تتخذ عادةً شكل الموضوعية فتظهر لنا طبيعيةً لا ريب فيها. علاوة على ذلك، فإنّ السرديات التاريخية تكوينيّة، لأن طريقة فهم الماضي تُحدّد كيفية فهم الحاضر (هودكين ورادستون 2003a).

كما ذكرت في المنهجية، فإنّ موضوع هذا الكتاب يعني أن نظرية الخطاب هي مقاربة مثمرة بسبب صياغتها مفهوم الهوية. عندما تكون في الميدان، فإن السرديات التاريخية ونظرية الخطاب تمنحان معًا إمكان (التقاط) قصص العلويين وتحليلها وفقًا للأدوات التي تتيحها النظريات. نقطة الانطلاق ستكون ما تقوله المصادر وليس ما تقوله نظرية محددة تضع علاقات سببية معيّنة وترى البيانات محض انعكاس لها. الهوية تعتمد على السياق، وطبيعتها السياقية في سورية هي موضع الاهتمام هنا. هذا السياق هو موضوع الفصل المقبل، قبل أن ننتقل إلى نتائج التحليل في الفصول الخامس والسادس والسابع.

الفصل الرابع: السياق

ساءت سمعة سورية في الغرب على مدى العقد الماضي، بوصفها عدوًا في الحرب الأميركية على الإرهاب. لكن الناس معظمهم لا يعرفون إلا نادرًا عن السياسة السورية الداخلية أو عن غياب تجانس سكانها.

يحاول هذا الفصل شرح القوى السياسية التي شكلت سورية على مدى 100 سنة الماضية، بغية رسم خلفية للفصول الثلاثة التالية التي تشكل تحليل بناء الهوية العلويّة في سورية. ومن المهم- في فهم الخطابات التي استخدمها مصادري العلويون- أن نفهم أولًا الدور الذي لعبه العلويون في سورية المستقلة، وكيف تبني الحكومة سياستها حيال الطائفية والتطرف الديني.

يتّبع هذا الفصل منطقًا مغايرًا للتحليل، ويعتمد على أصوات مصادري. يتمثّل الهدف هنا في منح انطباع عن الكيفية التي يحلل بها الأكاديميون وضع سورية وقضاياها الطائفية، وعلاوة على ذلك، الكيفية التي يفهم بها الغرباءُ العلويين. هذا لإعطاء نظرة مختلفة عن القضايا، ولوضع بناء الهوية العلوية في السياق الاجتماعي والسياسي الأوسع. ومع ذلك، لا ينبغي أن تؤخذ أصواتهم على أنها (الحقيقة) التي تعارض الأصوات التي ستعرض لاحقًا، وإنما بوصفها مكملة لبناء عالمهم الذي يبنيه مصادري العلويّون. وعلاوة على ذلك، فللسياق الأوسع أهمية خاصة من أجل بناء الخطاب الرسمي للنظام الذي شُيد بالعلاقة معه الخطابان العلويان الرئيسان اللذان حدّدهما هذا الكتاب.

يقدّم القسم الأول من هذا الفصل القوى التي أدت إلى سورية المستقلة، ويقدّم القومية العربية التي لعبت على الدوام دورًا تكوينيًا للرأي الرسمي بشأن القضايا الطائفية. يليه بيانٌ لدور العلويين في الدولة السورية وكيف أن بعضهم يشرح سياساتهم بوصفها سياسات ذات أساس طائفي، في ما يراها بعضهم الآخر نتيجةً للانقسامات الطبقية. ويتضمن هذا القسم وصفًا موجزًا للمعتقدات المفترضة للدين العلوي وطريقة تنظيمه. أما القسم الأخير فيقدم لغة النظام الحالي، وكيف شيّد منذ سبعينيات القرن الماضي، الخطاب الرسمي وفقًا لمثال التعايش الطائفي.

الشعب والتاريخ

تقع سورية على مفترق الطرق بين الغرب والشرق، بين المسيحية والإسلام. وهذا يعده المواطنون السوريّون نقمة ونعمة بآن معًا، إذ إنّ ذلك ترك تراثًا ثقافيًا ودينيًا غنيًّا، لكنه جعل المنطقة دائمًا محط اهتمام ومصالح القوى الخارجية. ومن المهم أن ندرك، عندما نتكلم عن سورية في سياق تاريخي، أننا نتكلم عن سوريا الكبرى، منطقة جغرافية أكبر، بنوع من الحدود الطبيعية، توصف في كثير من الحالات بأنها وحدة ثقافية. تضم سوريا الكبرى على نحو فضفاض ما نعرفه اليوم باسم فلسطين وإسرائيل والأردن وسورية ولبنان وأجزاء من جنوب تركيا. في ما أنشئت سورية المعاصرة من خلال تقسيمٍ أجراه الانتداب الفرنسي بموجب معاهدة فرساي لتقسيم الإمبراطورية العثمانية بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى.

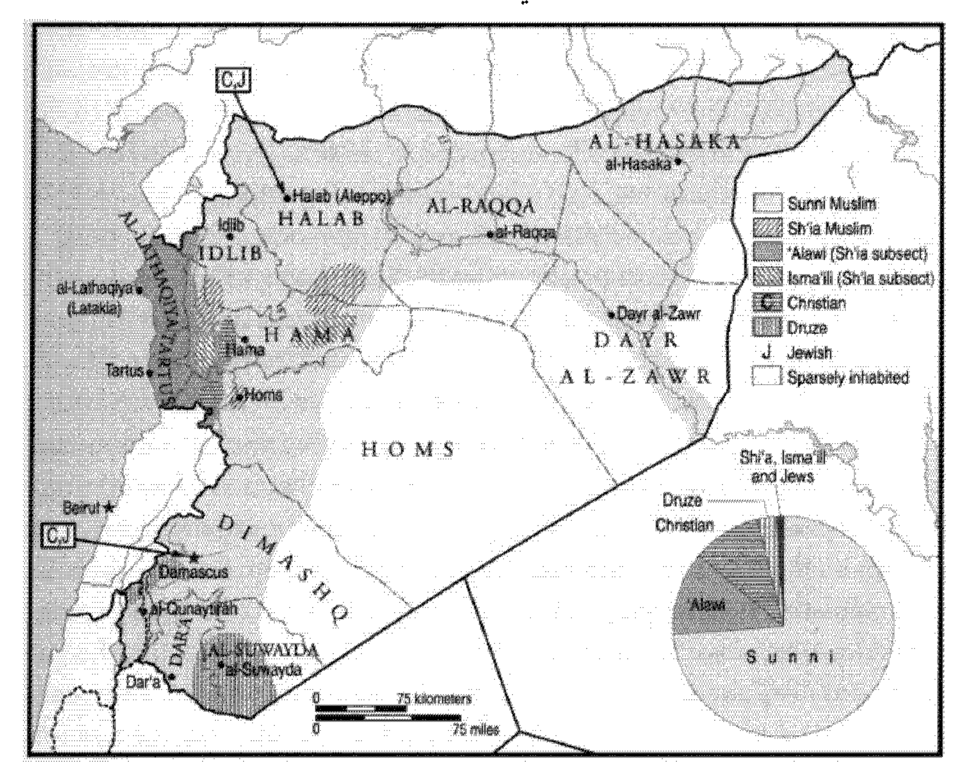
يضمّ الشعب السوري بقايا من القوى التاريخية جميعها التي اجتاحت المنطقة، ويتكون من مجموعات عرقية متنوّعة ومذاهب دينية مختلفة. يشكّل العرب (أي الناطقون بالعربية) حوالي 90 بالمئة من السكان، والأكراد نحو تسعة بالمئة، وتتوزع نسبة الواحد بالمئة المتبقية على الأرمن والشركس [6] (جورج George 2003: 3-5). في ما يعاني التوزّع الديني في سورية حالة أكثر غموضًا. إذ جرى آخر إحصاء بحسب الطوائف والأقليات الدينية في العام 1956، حين كان عدد السكان ثمانية ملايين نسمة. يبلغ عدد سكان سورية حاليًا 18 مليون نسمة، وتستند التقديرات على الأعداد النسبية قبل 50 عامًا، أضيف إليها لاحقًا عشرة ملايين شخص. في العام 1956، كان السنة يشكّلون 75 بالمئة من السكان، والعلويون 11 بالمئة، والمسيحيون من مختلف الطوائف 10 بالمئة، والدروز حوالي 3 بالمئة (خوري Khuri 1991: 49). بالإضافة إلى ذلك، هناك عدد أقل من الإسماعيليين، والشيعة الإثني عشرية، وغيرها من الأقليّات الشيعية [7]. تتبع التقديرات الأخيرة تقريبًا هذه النسب،

---

[6] مسلمون هاجروا من منطقة القوقاز في القرن التاسع عشر، بعد أن ضمّت روسيا مناطقهم.

[7] تشير الإثنا عشرية إلى الغالبية العظمى من الشيعة، وأطلق عليهم اسم الاثني عشرية لأنه يرمز إلى عدد الأئمة الذين يعتبرون الخلفاء الشرعيين للنبي محمد (على أساس النسب المباشر من عائلة الرسول). الإمام الأول هو علي، والثاني عشر والأخير هو في الغيبة

ولكن من المرجح أنها تغيرت بسبب اختلاف معدلات المواليد والهجرة بين المجموعات. لكن تجدر الإشارة إلى أنّه حتى لو كان ثلاثة أرباع السكان سنّة، فإن غالبية الأكراد هم جزء من هذا الرقم. وبما أن الأكراد مستبعدون في الأغلب من الحياة السياسية في سورية، فإنّ السنة ذوي الأهمية سياسيًا هم العرب السنة الذين يشكلون من ثم نحو ثلثي مجموع السكان (ليفيريت Leverett 2005: 2). توضّح الخريطة في الصفحة التالية المناطق التي تهيمن فيها مختلف الطوائف.



المصدر: (ليفيريت 2005: 3).

(المهدي)، وسوف يعاود الظهور يوم القيامة. الدروز والإسماعيليون فروع من المذهب الشيعي. الإسماعيليون شيعة أصحاب مذهب سبعيّ، أي أنهم يختلفون عن الاثني عشرية في خلافة الإمام السابع، ومع مرور الوقت تطوّروا بشكل مختلف عن تطوّر غالبية الشيعة. تباين الدروز عن الإسماعيليين في القرن الحادي عشر، وطوّروا منظومة عقائدية دينية خاصة بهم تبتعد أكثر عن المذهب الشيعي التقليدي، وبالتالي يراهم الكثيرون بأنّهم فرع متمايز بذاته من الإسلام (Momen 1985).

أما علاقة العلويين بالشيعة، فستناقش بالتفصيل في الفصل الخامس.

منذ 1516، كانت سورية تحت الهيمنة العثمانية على أساس الهوية الإسلامية. كانت الإمبراطورية العثمانية مقر الخليفة- الزعيم الرسمي للمسلمين السنّة وخليفة الرسول. كانت تُحكَم وفق الشريعة، أي القوانين الدينية المستمدّة من القرآن والحديث (سنّة النبي محمد التي كتبت بعد وفاته). كان هذا يضمن حقوق الأقليات الدينية التي كانت تمثّل أهل ذمة، ما يعني أن للمسيحيين واليهود الحق في حكم أنفسهم في محاكم أحوال شخصية قانونية خاصة. نظمت هذه الأمور كنظام "ملل"، أي وحدات مستقلة إلى حد كبير يرأسها زعيم ديني للطائفة مسؤول عن الإدارة وفرض الضرائب باسم السلطان. ويعدّ هذا التسامح الديني أحد أسباب استقرار الإمبراطورية (كليفلاند Cleveland 1994). بيد أن الأقليات التي لا تحظى باعترافٍ كملّة، وبشكل خاص، الأقليات المسلمة غير السنية، كانت تتعرّض لاضطهاد منتظم. كانت هذه هي الحال خاصة مع المسلمين الشيعة، بما في ذلك العلويون. وحين تزايد النفوذ الأوروبي في الأراضي العثمانية خلال القرن التاسع عشر، كانت الطائفة والقبيلة والمدينة تعدّ من أهم أشكال الهوية والتضامن (هينيبوش Hinnebusch 2001).

عندما احتل الفرنسيون ما هو اليوم سورية ولبنان- قبل انتدابها من عصبة الأمم لـ(إدارة) الأراضي العثمانية السابقة حتى تتمكّن حكم نفسها بنفسها (مع بريطانيا العظمى التي مُنحت فلسطين) - جعلوها انتدابين مختلفين. تأسست لبنان من أجل إعطاء مسيحيي جبل لبنان الحكم الذاتي، في حين تم تقسيم سورية إلى خمس دول، استندت اثنتان منهما إلى الأقليات التي تعيش فيها، أي دولة الدروز ودولة العلويين. وفي ما تم التنازل عن لواء الاسكندرون لتركيا، فقد تم دمج الدول الأربع الأخرى في إطار الجمهورية السورية قبل الحرب العالمية الثانية، واكتسبت هذه الدولة الاستقلال التام في العام 1946 (كليفلاند 1994).

كان للنضال من أجل استقلال سورية جذور في القومية العربية، الحركة التي تشكلت في منتصف القرن التاسع عشر، وعمّت المنطقة العربية. وكانت حتى العقد الأول من القرن العشرين محض ظاهرة هامشية، لكنّها أصبحت حركة سياسية جادة عندما اعتمدتها النخب المحلية التي تسعى إلى الحيلولة دون ما يبدو أنه استيلاء موشك على المنطقة من قبل القوى الأوروبية. سعت الصياغة المبكرة للقومية العربية إلى التوليف بين تاريخ العرب العظيم وجغرافيا مناطقهم.

وقد جاء التركيز على (العروبة) قاعدة عرقية للأيديولوجيا نتيجةً لإسهامات مهمّة من المسيحيين والأقليات العربية الأخرى، ممّن سعوا إلى خلق هوية منافسة للهوية الإسلامية التي كانت ترتسم ملامحها في الإمبراطورية المتداعية. وللتفريق بين الأمة العربية بوصفها قاعدة عرقية والمجتمع الإسلامي بوصفه قاعدة دينية، جرى (اختراع) تاريخ أوائل العرب؛ وربطهم عبر جذور سامية تاريخية بالشعوب السامية التاريخية في الشرق الأوسط. وعلى الرغم من تمجيد حياة البدو الرحل للقبائل العربية في شبه الجزيرة العربية- وخاصة في ما يتعلق بتراثهم الشعري التليد علاوة على صعود الإسلام- فإنّ ربط الحضارة العربية بالثقافات السامية المستقرّة يرسم خطًا تاريخيًا مستمرًا يصل إلى طريقة العيش الحالية (شويري 2000، خوري 1991).

ويعزى تراجع بواكير الحضارة العربية جزئيًا إلى الغرباء، وجزئيًا إلى افتقار العرب للوحدة. وبهذه الطريقة، كان القوميون قادرين على أمرين: الأوّل هو ابتكار (الآخر)، والأتراك خصوصًا، بصفتهم غير عرب، من خلال ربط التراجع بوصول الأتراك وغيرهم من المسلمين غير العرب إلى الأراضي العربية خلال الخلافة العباسية في بغداد. في حين التمسوا الأعذار لتجاوزات الخلافة الأموية السابقة في دمشق، وبذخ الحياة المستقرّة فيها الذي أفسد محاربي الجزيرة العربية البدو، وألقوا باللوم بشأن التراجع اللاحق على الغرباء [الشعوبيين] من غير العرب. والثاني هو أنّهم عبر إلقاء اللوم في هذا التراجع الحضاري على عدم وجود جبهة عربية موحدة، بما في ذلك النزاعات الداخلية ضمن الدولة الأموية والتي كلفتها استقرارها، قدّموا حجة مقنعة لوحدة عربية متجددة تستعيد العظمة المفقودة (شويري 2000).

النخبة السنية السورية التي هيمنت على سورية في ظلّ حكم العثمانيين ظلّت في السلطة في عهد الانتداب الفرنسي، وكانت حينًا تتعاون وحينًا تعارض الفرنسيين تحت ستار القومية العربية. شكّلوا طبقة كومبرادور برجوازية مدنيّة متحالفة مع الزعماء الدينيين السنّة بعيدًا إلى حد كبير عن كتلة الفلاحين الذين كانوا ما يزالون يعيشون تحت شكل من الإقطاع. ولإضعاف قوة النخب المحلية، شجع الفرنسيون تمكين الأقليات، بما في ذلك العلويين والدروز والمسيحيين. وباعتبار أن الطوائف الإسلامية [غير السنيّة] كانت الأكثر حرمانًا، فقد كانت بالمعنى النسبي الجهات الأكثر استفادةً [من سياسة الفرنسيين]. اضطلع أتباعها بدور متميز في القوات المسلحة، وارتقوا

بمرور الوقت في سلك الضباط، في حين ملأ المدنيّون منهم صفوف الطبقات الوسطى الناشئة من المعلمين وموظفي الحكومة. وباعتبارها رأت مستقبلها داخل سورية موحّدة (لكن مع تقلص حجمها التاريخي)، ألقت الأقليات بثقلها وراء القومية العربية التي وعدت بالمساواة والاندماج على أساس وحدة اللغة والعلمانية. ولاقى هذا تشجيعًا أيضًا من النخب التي كانت تحتاج إلى خلق هوية موحدة بدلًا من الولاءات القبلية والطائفية (فان دام 1996، هينيبوش 2001).

اعتمد الخطاب القوميُّ للنخب السورية على القيم الغربية: الاستقلال، الدستورية، البرلمانية، الحريات الشخصية. ولمعارضة النخب وقوتها الراسخة، كان يتشكّل نموذج أكثر ثورية من القومية العربية خارج الأوساط التقليدية لتلك النخب. لكنْ كان لا بدّ من صياغة هذه القومية المضادة باستخدام مصادر إلهام مختلفة. فتلوّنت القومية في أيدي الطبقات الوسطى الناشئة بتطلعات طبقيّة وبتركيز على العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وبالتشديد على العروبة العابرة للحدود في مقابل محليّة سلطة النخب. وتأسست بعد الاستقلال أحزاب سياسية عدة تتبنّى هذا البرنامج الراديكالي (دويشة Dawisha 2003، خوري 1991).

وأصبح الجيش خلال العقود التي تلت الاستقلال مسيسًا للغاية ومطلق السلطات. توالت على السلطة فصائل وفروع مختلفة، في أزمنة مختلفة، لكن أتباع حزب البعث استولوا في نهاية المطاف عليها. حزب البعث- ومعناه القيامة- كان حزبًا قوميًّا عربيًا راديكاليًا ذا شعبيّة. وكان قادرًا على تشكيل تحالفات بين الطبقات الوسطى وأجزاء كبيرة من الفلاحين، جاءت به إلى البرلمان في الخمسينات، قبل أن يستحوذ في نهاية المطاف على السلطة في 1963 عبر انقلاب عسكري. كانت الأنظمة التي أعقبت ذلك الانقلاب شديدة العلمانية والاشتراكية، إذ أمّمت القطاعات الاقتصادية المهمّة جميعها، فأضعفت بذلك النخب التقليدية. ومن خلال الإصلاح الزراعي والتجنيد النشط في الريف، إلى جانب التنمية الاجتماعية والتوسع الإداري، وسّع الحزب قاعدته إلى ما بين ربع السكان وثلثهم في منتصف السبعينيات. وكان هذا ممكنًا بسبب تلاشي الحدود بين الحزب والدولة، وانصهارهما الذي أدّى في الواقع إلى بناء دولة حزب واحد، يفرض هيمنته من خلال منظمات جماهيرية نقابوية [شبه فاشية]. في العام 1970، أقدم حافظ الأسد، وهو علوي من محافظة اللاذقية كان وزير دفاع في

الحكومة، على إطاحة الرئيس وجلب فصيل أقل راديكالية إلى السلطة، وصار رئيسًا بعد عام. خلال السنوات التاليات، نأى حافظ الأسد عن السياسات الأكثر تطرفًا في حزب البعث من خلال (الحركة التصحيحية)، واستوعب مصالح فئات أكبر من السكان. لكنه أيضًا حوّل الدولة إلى (نظام ملكي رئاسي)، وأمسك الحزب بكل (منافذ الديمقراطية). حقيقةُ أنه كان علويًا، وأن أقرب مؤيديه هم من أبناء طائفته، ستكون لها عواقب على نظرة الشعب السوري للنظام في السنوات المقبلات (هينيبوش 1991 و2001).

العلويون

كما ذكرت في القسم السابق، يُرجح أن العلويين يشكلون نحو 11 بالمئة من سكان سورية، أي يعدّون نحو مليوني نسمة. هناك أيضًا كثير من العلويين في الأقلية العربية التي تقطن جنوبي تركيا (وخصوصًا في محافظة هاتاي (إسكندرونة)، التي كانت جزءًا من سورية حتى العام 1939)، وفي شمال لبنان (حيث للطائفة تمثيل في البرلمان بوصفها طائفة مستقلة). يعيش العلويون في سورية أساسًا على ساحل البحر الأبيض المتوسط في محافظتي اللاذقية وطرطوس وفي سلسلة الجبال الساحلية التي تشكل جبال النصيرية (بمعنى جبال العلويين)، وتقسم السهل الساحلي عن الداخل السوري. هناك أيضًا تجمّعات ريفية علوية إلى شرقي جبال النصيرية، ومع زيادة الهجرة والتنمية الاقتصادية وجد علويون يعيشون في المدن الرئيسة في دمشق وحمص وحماة وحلب. وعلى الرغم من أنّ العلويين يهيمنون على اللاذقية وطرطوس، فإنّ المدينتين تمثلان موطنًا لطوائف كبيرة من المسيحيين الذين عاشوا تقليديًا إلى جانبهم. ويوجد أيضًا عدد كبير من السنّة، يعيش معظمهم في المراكز الحضرية التقليدية للمدن والبلدات الرئيسة على طول الساحل. وصل العلويون لاحقًا إلى هذه المناطق، فشعر بعض السنة بأنهم (كانوا هناك أولًا). يكتب لانديس (08.10.2004) قائلًا:

«ينبغي أن نتذكر أنه في العام 1920، حين وسّع الفرنسيون سيطرتهم لتشمل سورية، لم يكن هناك علويون مسجلون بوصفهم سكانًا للمدن الساحلية: اللاذقية، جبلة، بانياس، طرطوس. كانت هذه المدن عمليًا حكرًا على أبناء السّنة والمسيحيين.

في الواقع، أظهر أول تعداد فرنسي أن العلويين والسنّة لم يعيشوا في آن معًا في أي بلدة يتجاوز عدد سكانها 200 نسمة! تشارك العلويون العيش في بلدات مع المسيحيين، ولكن ليس مع السنّة. فقط بعد أن جرى فرض الحكم الفرنسي بدأ العلويون يهاجرون إلى المدن الكبرى في الساحل».

وتعيش المجموعتان حتى يومنا هذا معزولتين عن بعضهما في أحياء مختلفة من المدن. يلتزم السنّة معظمهم في طرطوس مثلًا بالمدينة التاريخية القديمة وجزيرة أرواد، في حين إن الأحياء الأحدث المحيطة بالمركز هي في الغالب أحياء علوية.

والعلويون طائفة دينية في إطار المذهب الشيعي الاثني عشري في الإسلام. يتحدثون العربية، ولا يختلفون عن باقي السوريين على نحو يمكن تحديده. ومن ثم ليس هناك فروق عرقية معينة بينهم وبين الأغلبية السنية. وعلاوة على ذلك، فوفقًا للعلويين والأيديولوجية العروبية للنظام، هم عرب. بيد أن اللهجة العربية العامية المحكية في أرياف هذه المنطقة تلفظ حرف (القاف) العربي، في ما تبدّله كثير من اللهجات الأخرى بهمزة. وتلقى القاف التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالعلويين (والدروز) سخريةً لدى أجزاء أخرى من سورية، ومن جانب السنّة الأكثر (تمدّنًا) الذين يعيشون في مدن الساحل. يمكن في بعض الأحيان التعرّف إلى أنّهم علويون من خلال كنيتهم، لكن الكنية تتشابه في كثير من الأحيان مع أهل السنّة. أسماؤهم تتّبع النمط نفسه. صادفت أشخاصًا يتّهمون العلويين باستخدام أسماء غربية، ولكن لم يحمل أيّ من معارفي أسماء كهذه. ربما ارتبطت هذه الظاهرة بالطبقات العليا، وهي ظاهرة يمكن للمرء أن يصادفها في أنحاء العالم جميعها. أما بالنسبة للادعاء بأن العلويين يمنحون أبناءهم أسماء مسيحية عربية، فإنهم بالفعل يتشاطرون بعض الأسماء مع المسيحيين، لكنهم يردّون على هذه الادعاءات بأن هذه هي تقاليدهم، ومن ثم فإن هذه الأسماء لا تقتصر أصلًا على المسيحيين.

على الرغم من أن العلويين يعدّون محض طائفة دينية، فإن من الممكن تصنيفهم أيضًا جماعةً عرقية بسبب الحدود المنيعة بين الطوائف. ويمكن بدلًا من ذلك تسميتها جماعة مجتمعية، لكن تم تجاهل هذا المصطلح هنا لأنهم لا يشكلون كيانًا سياسيًا متماسكًا مطابقًا للخطوط الطائفية، كما هو الوضع لدى نظرائهم في لبنان.

بيد أن القضية هنا هي إدراك أنهم لا يشكلون محض فرع معين من الإسلام، ولكنْ جماعةً تعد نفسها ثقافيًا وتاريخيًا مختلفة عن الطوائف الأخرى في سورية. كما كتب أنطون Antoun (1991: 10): «لا تشير مصطلحات (علوي) أو (شيعي) أو (ماروني) ببساطة إلى محض هوية عرقية أو أيديولوجية دينية، ولكن أيضًا إلى مناطق جغرافية، ونظام سياسي واقتصادي، ومؤونة ثقافية واسعة النطاق، وتاريخ». وكما سيناقش هذا الكتاب، فإن اختلافهم يمكن أن يعزى إلى إحساسهم بأنهم طردوا من المجتمع الإسلامي رغمًا عن إرادتهم، وأنّهم كانوا دائمًا معارضين لسلطة المسلمين السنّة.

تقوقع العلويون تاريخيًا في جبل النصيرية، وتعرضوا للاضطهاد بحجّة كونهم مرتدّين ومسلمين هراطقة، وكانوا يعدّون سكان جبال متوحشين يهدّدون استقرار حياة السهول الزراعية (سرديتهم التاريخية عن أنفسهم هي موضوع الفصل الخامس). ومع إدماجهم في النظام الرأسمالي تحت الإمبراطورية العثمانية، جرى تحويلهم إلى فلاحين متعاقدين بالسخرة، واستغلالهم. لكن في عهد الانتداب الفرنسي كان لهم موقع الأفضلية جنبًا إلى جنب مع أقليات أخرى، وكان الجيش عمليًا مسرحًا لازدهارهم في ما كانت قطاعات أخرى من المجتمع مغلقة أمامهم بسبب فقرهم (بطاطو 1999، فان دام 1996).

وبوصفهم علمانيين متشددين، انضموا إلى الأحزاب القومية العربية الراديكالية، وأصبحوا مهمّين جدًا في حزب البعث، وخصوصًا عندما أصبح فرع اللاذقية للحزب مهيمنًا. بلغ تمكين العلويين أوجهُ مع رئاسة حافظ الأسد ونظامه. وبات من الطبيعي أن يسمع المرء أو يقرأ في الصحافة مزاعم أن النظام السوري (علوي)، بمعنى أن الدولة هي من العلويين وإليهم. فان دام (1996) ينوع هذه الصورة في بحثه عن الطابع الطائفي للدولة السورية وسياساتها. ويقول إنه على الرغم من أن الروابط الطائفية والقبلية والإقليمية ضرورية لاحتكار السلطة بعد استيلاء حزب البعث في العام 1963، فإنّ هذه الروابط وحّدت الأقسام الرئيسة للقوات المسلحة والفصائل السياسية، ما أسهم في استقرار الوضع في سورية. استمر ذلك تحت رئاسة حافظ الأسد حين وضع أشخاصًا يمكنه الاعتماد عليهم- من بلدته أو ضباطًا زملاءه- في المناصب الرئيسة في

القوات المسلحة وأجهزة المخابرات القوية. وبسبب مكوناته، كان كثير من هؤلاء بالضرورة علويين. وبالنظر إلى أن الطبقة والوضع الاجتماعي والاقتصادي في سورية يتّفق كثيرًا مع التصدّعات الطائفية والإقليمية، فليس من المستغرب أن تحظى بعض الأقليات بتمثيل زائد إلى حد كبير في النخب السياسية والعسكرية، عندما أطاح أفرادها الطبقات الحاكمة فصاروا يميلون إلى تفضيل أشخاص من طبقاتهم المحرومة.

ولتوطيد سلطتها، اعتمدت النخب الجديدة على أناس من مجتمعاتها ومناطقها المحلية، وهو أمر لا يثير الدهشة لأنه سيكون من الأسهل العثور على زملاء مخلصين بين الناس من ذوي المكونات المماثلة لهم. بيد أن ذلك منح خصومهم أيضًا وسيلة لإدانة النظام من خلال إدانة طابعه الطائفي، الأمر الذي أعطى مجدّدًا لمن هم في السلطة سببًا آخر للثقة فقط بخاصّتهم. إضافة إلى ذلك، فإن تفضيل المحافظات ومناطق الأقليّات التي كانت مهملة سابقًا أعطى بعدًا آخر لمفهوم المحسوبية الطائفية، تمامًا مثلما أن تمكين الفلاحين عنى تناقص سلطة الطبقات المدينية التي تسيطر تقليديًا على السلطة (فان دام 1996). يخلص هينيبوش (1991: 47، كتابة مائلة في النص الأصلي) إلى أن الطائفية لا يمكنها أن تفسر ديناميكية النظام، ولكنها فقط تفسّر تمثيلها طبقة بأكملها:

«تكمن أهمية الأقليات، ولا سيما العلويين، في دورها كطليعة متقدّمة لنخبة أو لائتلافات طبقية أكثر من دورها كطوائف بحد ذاتها. فاضطلعت هذه الأقليات بدور الطبقة الطليعة، ثم بدور الدرع لتكوين الدولة؛ وهي تبدو الآن كرأس حربة للبرجزة ولإعادة التقسيم الطبقي، وكهدف تلاحمت ضدّه التحالفات الطبقية المضادة للنظام».

ولكن بناء عدد من الجماعات والمصالح الأخرى داخل النظام، خلق ما سمّاه هينيبوش دولة (بونابرتية) حيث للكثير من الناس والجماعات مصالح فيها، بما فيهم العلويون وأهل السنّة. ولهذا نجا هذا النظام من انتفاضة الإخوان المسلمين (سنرجع إليها في الفصل السابع) في أواخر سبعينات وأوائل ثمانينات القرن الماضي:

«مع استثناءات قليلة، فإن الجهات المدمجة في الدولة- الجيش، البيرقراطية المأجورة، الفلاحين، البرجوازية الدمشقية، والكثير منهم سنة- لم تنهر. وأثبتت الدولة

البعثية هيكليةً جبّارة أكثر بكثير مما كان متوقعًا. كان من الواضح أنها بنيت من إسمنت أكثر ثباتًا من محض هيمنة علويّة، وأُدرجت فيها مصالح متعدّدة تتجاوز طموح حفنة من الجنرالات العلويين». (هينيبوش 1991: 44).

لكنّ العلويين استطاعوا إثراء أنفسهم بعد ثورة 1963، وهو أمر كان أكثر إثارةً، بسبب حالة الفقر المدقع التي كانوا يعيشونها قبل جيل واحد فقط. أدوا وظيفة جماعة ذات حظوة لموظفين محتملين، يمكنهم شغل وظائف مكتبية ووظائف في الجيش. لكن تحسين الأحوال المعيشية للفلاحين، وليس أقلّها حصولهم على فرص التعليم في سورية وخارجها، ربما شكّل أيضًا عنصرًا لصعودهم بوصفهم جماعة من الفقراء إلى الطبقة الوسطى (هينيبوش 1991).

و(مشكلة) وجود العلويين في السلطة في سورية لها بعد ثان. فأحد أسباب تعرضهم للاضطهاد والمعاملة السيئة حتى العصر الحديث هو التصورات السائدة عنهم لدى أهل السنة المهيمنين الذين ينعتون معتقدات العلويين بالكفر بالإسلام. كان هذا هو الحال بالطبع عندما توجّه زعماء الدولة العلوية- دولة مستقلة أنشئت للعلويين تحت الانتداب الفرنسي- بالمناشدة للفرنسيين، برجاء إعادة النظر في إدماجها في الجمهورية السورية [8]:

«يرفض العلويون أن يلحقوا بسورية المسلمة، لأن الدين الرسمي للدولة في سورية هو الإسلام، ووفقًا للإسلام فإنّ العلويين كفار... والدين الإسلامي رعى دومًا روح الكراهية والتعصب الراسخة في قلوب العرب المسلمين ضد كل ما هو غير مسلم. ما من أمل بأن يتغير الوضع بتاتًا. لذلك، فإن إلغاء الانتداب سيعرض الأقليات في سورية لمخاطر الموت والفناء، بغض النظر عن كونه سيبيد حرية الفكر والمعتقد.. أما نحن فنؤكد لكم أنه ليس للمعاهدات أية قيمة إزاء العقلية الإسلامية في سورية. استطعنا أن نلمس ذلك قبلًا في المعاهدة التي عقدتها إنكلترا مع العراق، التي تمنع ذبح الآشوريين [المسيحيين] واليزيديين. [في العام 1933]». (لانديس 11.08.2004).

---

[8] المترجم:

https://www.facebook.com/notes/evo-revol/رسالة-العلويين-إلى-فرنسا-خلال-الإنتداب/183545738446385

وكذلك انظر: http://stocksexperts.net/showthread.php?t=75465

قليل، إلى حدّ ما، هو المعروف عن مبادئ الدين العلوي ومعتقداته. يرجع ذلك إلى السرية التي بنيت عليها معتقداتهم، السريّة التي تعدّ ثيمة رئيسة في هذا الكتاب. ما كُتب عن العلويين يعتمد إلى حد كبير على روايات الرحالة الأوروبيين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتي تصف عقيدة تقوم على التأثيرات الإسلامية والوثنية والمسيحية، أو هذا على الأقل ما رأوه بعيونهم الغربية. ينبني لاهوت العلويين، كلّه تقريبًا، على نشر واحد من كتبهم المقدسة السرية، كتاب المجموع، في العام 1859. وهو يفسر أن المجتمع العلوي ينقسم بين ملقّنين وعامّة الجمهور، حيث لا يسمح سوى للملقّنين بتعلّم الأسرار الداخلية للإيمان، في حين لا يتعين على عامة الجمهور سوى الاطلاع على المعتقدات الأساس، وتكريم الأئمة، والاحتفال بالأعياد. يدور الإيمان حول الاعتقاد بالطبيعة الدورية للعالم، حيث تأتي التجليات الدينية كلها في شكل ثالوث إلهي يتألف من المعنى الخفي لله، والتعبير الخارجي للمعنى، والمبشر. التجلّي الأخير كان إسلاميًا، حيث كان علي، صهر النبي محمد، هو الذات الإلهية؛ وكان محمد تعبيره، في ما كان سلمان الفارسي، أحد صحابة النبي، موصّل التعبير. وهكذا يبدو أن كتاب المجموع وضع النبي محمد في مرتبة أدنى من علي، الذي يمتلك تقليديًا هذه الوضعية في الإسلام الشيعي، ولكن علاوة على ذلك منحه صفة الألوهية، وهذا ضد تعاليم كل من الإسلام السني والإسلام الشيعي، وتأكيداتهما على الطبيعة البشرية لكليهما على حد سواء. لهذا فإنّه يشار إليهم بمصطلح (غلاة الشيعة)، أي أولئك الذين يذهبون بعيدًا جدًا في تبجيلهم عليًّا. يؤكد الكتاب أيضًا روايات الاعتقاد بتناسخ الأرواح، وبمعتقدات أخرى لا تتفق مع الإسلام العقائدي (كريمر Kramer 1987، بطاطو 1999).

إنّ ما يوضحه كتاب المجموع، فضلًا عن الشائعات حول معتقداتهم، أدى إلى إعلان التقليديين السنّة أن العلويين غير مؤمنين، رافضين مزاعم العلويين بأنهم مسلمون. أيضًا، فإن الشيعة يضعونهم موضعًا مشكوكًا فيه كونهم يُعدون مؤلّهين عليًا، وهي ممارسة واسعة الانتشار في عدد من الطوائف الشيعية، ولكن غير مقبولة لدى التيار السائد من المذهب الشيعي. ثمة مزاعم من أهل السنّة الذين حكموا سورية في العصور الوسطى، وحتى من المسلمين المتطرفين في الآونة الأخيرة، بأنّ العلويين يتظاهرون بقشور الإسلام لحماية أنفسهم، في حين إنّهم في باطنهم مرتدون

يجب أن يستتابوا أو يقتلوا. وما حقيقة غياب المساجد في المناطق العلوية، وأن مشايخ الدين العلوي شعروا بالحاجة للمحافظة على الدين سريًا، إلاّ أمور غذت التكهنات بشأنهم (كريمر 1987، بطاطو 1999).

يستحيل التحقق ما إذا كانت هذه المعتقدات تمثل العلويين كلهم، أو مجموعة منهم فقط، أو لا تمثل أيًا منهم. سأقدّم بعض الآراء التي اطّلعت عليها، ولكنها لا تمثل شيئًا جديدًا. وعلاوة على ذلك، فإنّ (كتاب المجموع) كشفه شخص علويّ تحول إلى اليهودية أولًا، ثم صار سُنّيًا وأخيرًا اعتنق المسيحية قبل اغتياله (بطاطو 1999). ومن ثم فالأسباب التي دفعته لنشر الكتاب والأسرار العلوية غير معروفة، ومفتوحة للتكهنات. وبالنظر إلى أنه واحد من كتب مقدسة عدة، ينبغي أن نتوقع أن هناك ما هو أكثر من هذا في معتقداتهم، لا سيما إذا حاولنا أن نتخيل انطباع المرء عن الديانة المسيحية إذا تم الحكم عليها فقط على أساس أحد أناجيل العهد الجديد.

في العام 1973، أصدر ثمانون رجل دين علويًا بيانًا رسميًا، ربما بناء على طلب الرئيس [حافظ الأسد]، يقول إنّ الشائعات عن معتقدات العلويين (قذفٌ) يستند إلى «التنقيب في الماضي وتكرار تلفيقات أعداء العروبة والإسلام» (بطاطو 1999: 20). ومضوا إلى تأكيد أن كتابهم هو القرآن، وأنهم مسلمون شيعة اثنا عشريّون. بيد أن ثمّة خلافًا داخليًا على ما يبدو بين الفرق المختلفة داخل الدين العلوي على قضايا معينة. وفقًا لبطاطو (1999)، عُقد في العام نفسه مؤتمر في مكان سري في سورية من أجل التوصل إلى اتفاق حول القضايا اللاهوتية الخلافية. يقال إنّ أكثر المشايخ شأنًا جادل في المؤتمر أن تأليه علي كان نتيجة جهل، وبسبب غياب محاولة التوفيق بين هذه المعتقدات والقرآن. لكن الخلاف كشف عن انقسامات بين المشايخ الحاضرين.

تتفاقم الانقسامات المزعومة بسبب غياب وجود تسلسل هرمي ديني أو قيادة مقبولة، فضلًا عن وجود فرق مختلفة ذات مذاهب مختلفة ضمن العلويين. لا تملك الديانة العلوية، بحسب ما سنرى في الفصل التالي، تقاليد تفرض قواعد دينية على أتباعها وفي مسائل الإيمان. إنّها باطنية وخاصة، بدلًا من أن تكون عامّة تعتمد على المظاهر. المسائل الدينية هي للتأمل، وهو ما يفسر غياب وجود دين ظاهري منظم

(خوري 1991). هناك أيضًا اختلافات قبلية تقسّم المجتمع العلوي. بيد أن هذه جميعًا اختفت في سورية الساحلية، ويبدو أيضًا أنها فقدت بعضًا من عنفوانها بين الأجيال الشابة في الجبال (هينيبوش 2001). لم يعر أحد من مصادري أي أهمية لهذه العلاقات القبلية، على نقيض الخلافات بين الفرق والطوائف العلوية التي يقول بعض إن لها تأثيرًا في المعتقدات.

على أية حال، كان الاعتقاد بأن العلويين هراطقة نقطةً تقلق العلويين إزاء اندماج الدولة العلوية في سورية في عهد الانتداب الفرنسي. وفي حين شجّع الفرنسيون العلويين على تعريف أنفسهم كديانة مستقلة، إلى حد كبير كما فعل الدروز، أصرّ القادة العلويّون على الانتماء إلى المذهب الاثني عشري (الجعفري) داخل الإسلام الشيعي في عشرينيات القرن العشرين، وتجدّد هذا عندما أصبح من الواضح أن مستقبلهم يكمن ضمن سورية يهيمن عليها السنّة (لانديس 2003). يكتب كريمر (1987) أن السنّة كانوا حريصين بالدرجة نفسها على دمج العلويين، وفي العام 1936 اتخذ الأمر شكلًا متبادلًا عندما أعلن القادة العلويون أنهم مسلمون، ينطقون بالشهادة [9] ويتّبعون أركان الإسلام الخمسة [10]. وفي الوقت نفسه، أصدر مفتي فلسطين الأكبر فتوى بأن العلويين مسلمون صالحون. وبالنظر إلى أن العلويين يزعمون أنهم شيعة اثنا عشرية، يشير كرامر إلى أن اللافت هو عدم مبادرة أي سلطة شيعية إلى دعم مزاعمهم. كانت هناك محاولات للتعاون مع الحوزات الشيعية في إيران والعراق بعد الاستقلال، لكن لم يتخذ أي شيء على الإطلاق صفة رسمية.

وحين جاء العلوي حافظ الأسد إلى السلطة في العام 1970، اكتسبت هذه القضية أهمية جديدة، أساسًا لأنّ الدستور الجديد نصّ على أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلمًا، وهو أمر تعيّن تضمينه في الدستور في عقب اضطرابات جرت بعد إزالة أي إشارة إلى الإسلام دينًا للدولة. يزعم لانديس (2003) وآخرون أن النظام، وبغية تعزيز شرعيته وشرعية الأسد، اتّبع سياسات لتحويل العلويين إلى مسلمين جيّدين، سواء أكان من خلال الدعم الخارجي أم عبر الإصلاحات الداخلية. وللحصول على شرعية

[9] الشهادة: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله

[10] الشهادة والصلاة والزكاة والصيام والحج

كمسلمين، لجأ الأسد إلى موسى الصدر، الزعيم الروحي للطائفة الشيعية في لبنان. فاعترف الصدر في 1973 بالعلويين شيعة، في الوقت الذي أصدر فيه مشايخ العلويين بيانًا مماثلًا للمذكور أعلاه، وذلك على الرغم من أنّ مشايخ الدين العلوي لم يتشاطروا أبدًا معتقداتهم مع أي سلطة شيعية، ولا تقبّلوا أي سلطة خارجية على دينهم (كريمر 1987).

الدولة (العلمانية) والخطاب الرسمي

كان حزب البعث على الدوام شديد العلمانية، سعى إلى إقامة وحدة عربية جديدة فوق ما يراها هويات طائفية وقبلية رجعية وممزقة. وعلى الرغم من أنه أقرّ بفضل الإسلام على العرب عنصرًا محوريًّا ثقافيًا ودينيًا، فقد كان ينظر إلى هذا الدين على أنه نتيجة لعظمة العرب الأصيلة (شويري 2000). غير أنّ الدين في أيديولوجية حزب البعث ينبغي أن يكون مكوّنًا ثانويًا للهوية العربية، فهو مسألة معتقدات شخصية. ومع ذلك فإن الاعتقاد بأن الهوية العربية يجب أن تكون الأولى، أمرٌ لم يتفق مع رؤية السوريين جميعهم لأنفسهم. واضطرت الحكومة أيضًا إلى التعامل مع الزعماء الدينيين الذين ما زالوا يمارسون نفوذًا كبيرًا في أوساط جماعاتهم، وكان هذا هو الحال خصوصًا مع رجال الدين السنّة. عندما جاء حافظ الأسد إلى السلطة أدرك أن تحقيق الاستقرار في البلاد يعيّن عليه تقديم تنازلات للسنّة. سعى من خلال حركته التصحيحية إلى إعادة صياغة الإصلاحات العلمانية الأكثر راديكالية التي نفذتها أنظمة البعث السابقة. ومن أجل الحد من نفوذ رجال الدين في المجال السياسي، حيّدهم من خلال منحهم سلطة متزايدة في المجال الاجتماعي. لذلك، بدلًا من بناء مجتمع علماني حقيقي، كانت الدولة علمانية على السطح، ولكن ليس في مسائل الأسرة وقانون الأحوال الشخصية. بدلًا من ذلك، كان يحكم هذه المسائل من خلال التشريعات الدينية لكل طائفة دينية على حِدَة، وهذا يعني أن المسلمين تحكمهم الشريعة الإسلامية والمسيحيين تحكمهم القواعد الدينية لكنائسهم (لانديس 08.10.2004).

وحين تعزّزت قوّة الإسلام السياسي، كان رد الفعل الفوري للنظام هو تضييق الخناق عليه. وجاء أقسى ردود فعل النظام تطرفًا خلال انتفاضة جماعة الإخوان المسلمين أواخر سبعينيات القرن العشرين، وذروتها الدموية الختامية في العام 1982 (انظر الفصل السابع). بيد أنّ الأسد لجأ أيضًا إلى تعزيز قوة رجال الدين السنّة المعتدلين بغية القطع مع العناصر المتطرفة، وفي الوقت نفسه وضع المساجد والمدارس القرآنية جميعها تحت السيطرة والمراقبة عن كثب. بهذه الطريقة حاول السيطرة على أهل السنّة من خلال توجيههم إلى أشكال مقبولة من الإسلام السني لا تتعارض معه ولا مع العلويين. لكن هذا عنى أيضًا تحوّل العلويين إلى مسلمين جيدين في نظر أهل السنة. وبات العلويون من الآن فصاعدًا يُعدون مسلمين. وحتى لو أصر الرئيس أن العلويين شيعة اثنا عشرية، فلم يسمح لهم بمحاكم دينية منفصلة على أساس الشيعة الجعفرية الشرعية، بل تحت إطار تشريعات أهل السنة. وبالمثل، تم تثبيط أي إشارة إلى الخلافات الطائفية لصالح هوية إسلامية تحتضن الجميع. هذا القمع للقضايا الطائفية واضح في إعادة تسمية عدد من مناطق سورية التي تشير إلى دين سكانها. أعيدت تسمية (جبل الدروز) في جنوب سورية باسم (جبل العرب). أما جبل النصيرية أو جبال العلويين فيشار رسميًا إليها الآن باسم (الجبل الأخضر). وبالمثل، فقد تم وقف ذكر الطائفة على بطاقات الهوية السورية (فان دام 1989 و1996، هينيبوش 2001).

وبدلًا من السماح للعلويين ومشايخهم الدينيين بتعريف أنفسهم، أُجبروا على التوافق مع الفكرة الإسلامية السنية عن الإسلام الصحيح. يقول لانديس (2003) إنه بدلًا من تحويل السنة إلى ليبراليين جيدين، تحوّل العلويّون إلى سنّة جيدين. كما أنّ التقليل من شأن الهويات الطائفية ملحوظٌ على عدة مستويات. لذا كان ينظر إلى تنظيم العلويين أنفسهم على أسس طائفية بحتة، على أنه أمر غير مرغوب فيه، أكثر مما لدى الطوائف الأخرى في سورية. فعندما شكّل جميل الأسد، أحد أخوة حافظ الأسد، منظمة سياسية حشدت جزءًا من المجتمع العلوي في أوائل ثمانينيات القرن الماضي، تمّ حلها سريعًا بناء على أوامر الرئيس (فان دام 1996). وبالمثل، فقد قيل إنّه استخدم نفوذه لدى مشايخ الدين العلوي للتخفيف من تلك المعتقدات التي تعدّ مخالفةً للإسلام، وللتوافق مع معتقدات الشيعة. كان هذا هو الحال خصوصًا بالنسبة

إلى التبجيل (المفرط) لعلي بن أبي طالب. وأراد حافظ الأسد أن يكون مثالًا (متسنّنًا) جيدًا من خلال سلوكه، ومن ثم فقد صام وصلّى على الطريقة السنية. وقد ورد أنّه بنى أيضًا مساجد في القرى العلوية، ونظّم العلويين للذهاب إلى مكّة لأداء مناسك الحج (كريمر 1987، لانديس 08.10.2004).

يتجلّى إحباط وجود هوية علوية منفصلة في مناهج التعليم الديني في المدارس السورية التي درسها لانديس (2003). فلساعتين إلى ثلاث ساعات أسبوعيًا، ولمدة اثني عشر عامًا، يدرس التلاميذ السوريون التربية الدينية المسيحية أو الإسلامية. ومع ذلك، فإن الإسلام الوارد في الكتب المدرسية إسلام سنّي تقليدي، ولا يوجد أي ذكر للأقليات الإسلامية التي تعيش في سورية، أو للإسلام الشيعي ككل، أو حتى للمدارس الفكرية المختلفة داخل الإسلام السني. وفقًا للكتب المدرسية، لا يوجد تنوع داخل الإسلام. وهذا يعني أن العلوية لا تُذكر أبدًا في المدارس في سورية- خلاصة الخطاب الرسمي- وأنها تندرج ضمنًا تحت الإسلام. لذلك لم يتعلّم السوريون شيئًا عن معتقدات واختلافات بعضهم عن بعض، وما يعرفونه أو يظنون أنهم يعرفونه يقوم على الشائعات والقصص التي يتناقلها الأصدقاء والأقارب. هناك قصص لا تحصى عن العلويين، كثير منها أخبرني به سوريون غير علويين، وهذا شيء يعرفه جيدًا العلويون الذين تحدثت إليهم. فقد أشاروا في كثير من الأحاديث التي أتيحت لي معهم إلى هذه الأساطير حول العلويين، وهم يعجزون عن دحضها لأنه ليس هناك أي ذكر علنيّ لها. دفاعيتهم في ما يتعلق بهذه الخرافات تشكل جزءًا مهمًّا من كيفية تصوير العلويين أنفسهم لدى غير العلويين. يقدّم قرفان (02.05.2005) مثالًا جيدًا لهذه الأساطير من مدة خدمته العسكرية حين كان مجندًا في الجيش [العربي] السوري:

«لهذا السبب فقد وافق قرفان على تولّي مهمته الجديدة، بعد أشهر عدة من تعيينه ضابط حرب نفسية (ضابط من حزب البعث مسؤول عن شؤون الحزب والدعاية في القطعة العسكرية). كانت النكتة الحقيقية أنّ قرفان لم يكن بعثيًا على الإطلاق في أي مرحلة من حياته. كان قائد الوحدة جاهلًا من درعا، ظنّ أن محض كون قرفان من طرطوس وعلويًا، فسيكون بالتأكيد عضوًا في حزب البعث! الأطروحات هي من نوع الأساطير التي يحملها كثير عن العلويين البائسين الذين لم يسعفهم الحظ لينعموا بالانتماء إلى حاشية ربنا الملك الأسد [حافظ الأسد]. على الرغم من حقيقة أن

شخصًا مثل قرفان يقبع في أسفل قاع التسلسل الهرمي الاجتماعي لمجتمع هذا البلد، فإن كثيرين يظنون أنه بعثيّ، وأنّه يعمل بالتأكيد لصالح جهاز المخابرات، وأنه يمتلك بالتأكيد شبكة علاقات جيّدة مع القيادة العليا! لماذا؟ فقط لأنه علويّ بالولادة، بغض النظر عن حقيقة أن إيمانه بالأديان لا يتعدّى كثيرًا إيمانه بميكي ماوس».

للحلول محل الطائفية، اعتمد النظام الخطاب الرسمي الذي يتجاهل أن الخلافات الطائفية تشكّل احتكاكًا محتملًا. أجرت فريدا نومي بحثًا (غير منشور) عن الحوار بين الأديان في سورية، يُنعت فيه هذا الخطاب بخطاب وئام وانسجام. وقد شرحنا أجزاء من هذا الخطاب سابقًا حيث وصفنا إسلامًا سنيًّا منسجمًا متناغمًا بإسلام يوحد المذاهب الإسلامية جميعها. إضافة إلى ذلك، فإن هذا الخطاب الرسمي يعمّم رأيًا يقول إنّ الاختلافات الدينية عنصر إيجابي، وليس سلبيًا، وأنه لا أقليّة تُعامل بوصفها أقلية، وإنما جزءًا من كل. الثيمة الرئيسة هي أن الأديان جميعها هي في نهاية المطاف دين واحد، ومن ثم فإن المؤمنين جميعهم إخوة. فالوطن- المقصود كل من سورية والعالم العربي- هو عامل يوحّد السوريين جميعهم بغض النظر عن دينهم. بهذا فإنّ السردية التاريخية في الخطاب الرسمي تقول إنّ الطوائف والديانات جميعها تعايشت دائمًا بسلام ووئام، وحين حدث صراع فلأسباب أخرى غير الدين، أو أن المرتكبين مضلَّلون، كما هو الحال مع المتطرفين المسلمين. الوحدة أساسٌ في الخطاب، وبهذه الطريقة، فإنّ الحديث عن الخلافات الطائفية يغدو خطرًا على الخطاب. والطائفية ترمز إلى تفكك الدولة وتشكل تهديدًا لأنموذج التعايش السلمي.

هذا هو النص العام وفق مصطلحات سكوت (1990) وهو يحدّد المقبول من الكلام في الأماكن العامة، سواء بالنسبة إلى المهيمن أم للمرؤوسين. وبطبيعة الحال فإنّ فكرة الإجماع محوريّة في النص العام. إذا لم يوافق الأفراد على النص، لن يكون للنص أي سلطة. مع الوضع السياسي في سورية، يصبح أي حديث يتعارض مع خطاب الحكومة أمرًا خطرًا، ولهذا السبب فكثيرًا ما وُصف هذا الكاتب بأنه خطر عند الإشارة إلى أخطاء جبهة الحكومة. والخطاب الرسمي هو من ثم الخطاب الذي يكاد يستخدمه السوريين جميعهم عند الحديث عن القضايا الطائفية، على الأقل إلى أن يثقوا بالشخص الذي أمامهم للكشف عن النص المخفيّ.

الخلاصة

كتب أنطون (1991) أن ثمة طريقتين لفهم سورية؛ الأولى هي التركيز على فسيفساء الشعوب المقسمة بين أديان وطوائف وأعراق وقبائل وعشائر ومناطق وأسر ممتدة وهلم جرا، وأنّ هذا التركيز يمكنه تفسير مسار التاريخ وفق رؤية ترى أن اختلافهم في (الثقافة) قاد إلى نشوب النزاعات؛ والثانية هي طريقة فهم طبقي ترى أن الصراعات في سورية هي اضطرابات اجتماعية بين طبقات مختلفة، سواء كانوا فلاحين مقابل إقطاعيين أم طبقات وسطى مقابل طبقة تجار مدن. ويبدو أن الطريقتين صحيحتان لأنهما تتزامنان وتتوافقان في كثير من الحالات. فحينما تتّبع الفوارق الطبقية إلى حد كبير خطوطَ الفوارق العرقية أو الطائفية، يغدو من الممكن استخدام (العلاقات والروابط البدائية) بسهولة للتعبئة الطبقية أو للومها على المعاملة التفضيلية. لذا، في حالة سورية، فإنّ صعود العلويين وإمساكهم على ما يبدو بالسلطة يمكن إرجاعه إلى عوامل تختلف عن المحسوبية الطائفية أو الولاء الطائفي. ومع ذلك، فإن التصنيف الديني والطائفي قويّ في سورية، وحين يستخدمه الناس لشرح التاريخ والأوضاع الاجتماعية تصبح هذه التصنيفات حقيقيةً، لأن الناس يظنون بأنها حقيقية. وكما ستبيّن حالات معيّنة خلال هذا الكتاب، فإن التصنيف وفقًا للطائفة ضروري في بناء الـ (نحن) والـ (هم)، وأنّ الاستعداد لأخذ الاختلافات الأخرى في الحسبان ما هو إلا الحال حين يكون لأمر ما انعكاس سلبيّ في المجتمع.

حين ينكر الخطاب الرسمي وجود توترات طائفية في سورية، فإنه يساعد فقط على تعزيز فكرة أن الطائفة تمثل تصنيفًا قويًا. إنّه يحاول طمس الاختلافات بين المذاهب الإسلامية في سورية وتحقيق المثل الأعلى- إنّما المؤمنون إخوة، ولا اختلافات كبيرة بين الأديان، وأولئك الذين ينشرون الاختلافات أشخاص مغرضون يحاولون تقسيم السكان وخلق حالة من الفوضى- من خلال الزعم بأنّه واقع الحال بالفعل. في منظور الخطاب، وُجد هذا الخطاب الرسمي من خلال التدخل المهيمن لفرض نفسه على خطابات طائفية عدة مختلفة. وقد فُرض باستخدام القوة وحوفظ عليه عبر التلويح بمغبّة انتهاك القانون. ومع ذلك، فإن قوة خطاب السنة، الذي ترسّخ خلال إمساك أهل السنّة بالسلطة في سورية على مر الزمن، تتجلى في أنّ الخطاب

الرسمي منحها سلطة التعريف في المجالات المهمّة، وفوق الذوات كلها/ مواقع الذوات Subject Position المتاحة داخل الإسلام، ما دامت لا تهدد الحقوق المدنية لغير أهل السنة.

الفصل الخامس: بناء الهوية

بحسب ما ذكرت في المنهجية، فإن الغرض هنا هو تكوين فكرة عن كيفية إعادة العلويون (تقديم) قصتهم وسرديتهم التي يستخدمونها. ويستند البيان التالي إلى مصادري وسرديّتهم. ليس من المستغرب أن معظمهم يعتذر لعدم معرفته بتاريخهم معرفة كافية. وقلّة من أحالتني إلى مصادر أخرى تفترض أنها تعرف أكثر منها بكثير. وبتعبير آخر، فإن هذا الفصل لا يحاول بأي وسيلة أن يسرد بيانًا متوازنًا أو شاملًا لتاريخ العلويين أو للّاهوت العلويّ. وهو، بدلًا من ذلك، بيان للتمثيل اليومي للتاريخ العلوي وأحداثه الرئيسة، كما يتعلّمه العلويون في المنزل. إضافة إلى ذلك، سوف أستفيد من الأوصاف المستخدمة في الموقع الإلكتروني العربي alaweenonline.com، من أجل رصف سرديّات مصادري وسردية الموقع الإلكتروني التي تتماشى إلى حد كبير مع الخطاب الرسمي.

كنت أفاجأ بأنّ سرديّات مصادري متشابهة، ما يدل على إجماع واسع على خطابهم التاريخي. في جميع البيانات فإن التشكيل النهائي لهويتهم تمّ من خلال الصراع مع أهل السنة الذين هم (الآخَر) بالنسبة إلى العلويين. السطوة المتصوَّرة التي حققها أهل السنة من خلال هيمنتهم التاريخية هي أمر تأسيسيّ في الخطابات الموجودة ضمن العلويين. وسأوضح لاحقًا أن هذه الخطابات عندما يتعلق الأمر بتمثيل قربهم من الاتجاه السائد في الإسلام، تنقسم إلى ما أسميه (الخطاب (العلوي) الإسلامي)، و(الخطاب (العلوي) النقدي).

تملك الرواية التاريخية التي واجهتها خلال عملي الميداني الكثيرَ من أوجه الشبه بتصنيف سميث (1999) لأساطير الحركات القومية. لذا اخترت تقسيمها وفقًا لنظريته إلى أساطير الجذور، وأساطير العصر الذهبي الغابر، وأساطير الانحدار اللاحق، وأخيرًا أساطير الانبعاث. لكننا بادئ ذي بدء سنستكشف التسميات المختلفة التي أطلقت على العلويين، وجذورهم ومعتقداتهم.

في البدء كان الاسم؟

اخترت أن أستخدم [في أطروحتي] اسم (العلويين). وهو الاسم الذي يطلق عليهم في سورية اليوم، سواء في حديثهم عن أنفسهم أو في الخطاب الرسمي (إذا ذُكر الاسم أصلًا). ليس من المعروف ما إذا أطلق العلويون على أنفسهم هذا الاسم دائمًا، ولكن أقتبس من رسالة إلكترونية وصلتني من أحد مصادري: «لا يوجد اسم أسبق للعلويين. سُمّينا علويين لأننا ننتمي إلى مدرسة الإمام علي بن أبي طالب... نحن أتباع عليّ، هذا المعلم العظيم». وعلي هو صهر النبي محمد، والخليفة الرابع، والخليفة الشرعي للنبي، والزعيم المختار للمجتمع الإسلامي وفقًا لتعاليم المسلمين السنة، بعد وفاة النبي. بالمقابل، فإنّ المسلمين الشيعة تباينوا بوصفهم طائفة في الاعتقاد بأن خلفاء الرسول يجب أن يأتوا حصرًا من عائلته- أهل البيت- وبهذا كان علي آخر خليفة شرعي. يولي العلويون أهمية كبرى لعلي- ترفعه بعض الروايات إلى منزلة شبه إلهية- ويعترفون بالأئمة الاثني عشر الذين يعدهم الشيعة الخلفاء (الحقيقيين) للنبي، وبهذا فهم يضعون أنفسهم رسميًا ضمن المذهب الشيعي في الإسلام.

ثمّة اسم آخر استخدم للإشارة إلى العلويين في الروايات التاريخية، واستخدمه أحيانًا أهل السنة في سورية، وهو (النصيريّون)، أو في بعض الأحيان (الأنصاريون). اسم مستقىً من محمد بن نصير الذي كان تلميذًا لدى الإمام الحادي عشر للشيعة ويعدّ مؤسس الدين العلوي. السبب في أن هذا الاسم لا يحظى بالشعبية بين العلويين هو طبيعته الازدرائية التي اكتسبها في مرحلة ما. فإبراز اسم الشخص الذي يفترض أنهم يتبعون، يجعلهم أتباعَ إنسان، لا أتباع الله أو أنبيائه؛ أمّا لقب (علوي) فينطوي على وقع إسلامي مقدس جدير بدينهم، ويلفت الانتباه إلى المعلم الذي يتبعون: الإمام علي.

عندما استفسرت أكثر عن هذا الاسم، أشار اثنان من مصادري أيضًا إلى أن هناك نظرية أخرى تتعلق باسم النصيريين، كازدراء اخترعه الغرباء. فكونه تصغيرًا من الجذر نفسه للمسيحي (نصراني)، يعني في فحواه المسيحيّين الصغار. وقالا إنّ هذا يشير إلى الأساطير المحوكة حولهم التي تذرّعت بأنهم خلطوا المسيحية بمعتقداتهم. اسم ازدرائي آخر أشار إليه واحد من مصادري هو (شعب الجبال). وهذا يحيل إلى الجذور

الجغرافية للعلويين، ويؤكد طبيعتهم الشرسة (غير الحضارية). في السياق نفسه، طولب العلويون بـ(العودة إلى جبالهم)، وذلك في تصريحات هجومية.

يبدو اسم (علوي) راسخًا في سورية في الوقت الحاضر، وربما يعود ذلك لاستخدامه في الخطاب الرسمي، وأنّه يحمل معنى محايدًا أو إيجابيًا وأنّه إسلامي الطابع. لذلك فإنّ أولئك الذين يتحدثون عنهم باستنكار، وقبل كل شيء أهل السنة الذين يريدون تضمين أن العلويين ليسوا مسلمين، ما زالوا يستخدمون مصطلح النصيرية (فان دام 1989). والمثير أن موقع alaweenonline.com، وهدفه المعلن هو بناء جسر من الثقة بين العلويين وبقية المجتمع الإسلامي، يواظب على استخدام مصطلح المسلمين العلويين. وهذا يتفق مع مضمون الموقع، الذي يتماشى عن كثب مع الخطاب الرسمي عن الوحدة الإسلامية. من خلال توظيف هكذا مصطلح، يضيّقون الفجوة بين العلويين وغيرهم من المسلمين بالقول «نحن مسلمون من نوع معين»، كمن يستخدم مصطلح المسلمين الشيعة بدلًا من محض (أتباع علي). ويزعم الموقع، من خلال استكشاف الخلافات بين الشيعة والعلويين[11]، ويصفها بأنها ضئيلة وناجمة عن سوء التفاهم، أن العلويين والشيعة لم ينفصلا على الإطلاق. وهم يصورون العلويين بأنهم شيعة تمامًا، لكنّهم يختلفون في نقطة ملتبسة واحدة تتمثل في مطالبة ابن نصير بالإمامة.

ذات مرة، في أثناء الحديث عن موضوع التسميات، كان العلويّان الحاضران منزعجين من سؤالي حول ما يسميهم أهل السنة. قالا إن مصطلح علوي لا يعنيهما، لأنهم مسلمون فحسب، حتى لو كان ثمة اختلاف ما بين معتقداتهم ومعتقدات أهل السنة. فأهل السنة هم من فرضوا، في نهاية المطاف، الاسم على العلويين من أجل التمييز بين الطائفتين. وبعبارة أخرى، فلقد اختارت الأغلبية طردهم إلى خارج الدائرة التأسيسية للإسلام، ويشير العلويّان إلى أن العلويين لم يسعوا قط إلى نيل هذه المنزلة. فأهل السنة خطفوا اسم (المسلمين) من خلال اتخاذ اسمهم (السنّة)، أي تعاليم النبي. وهذا هو أول مؤشر على هيمنة الخطابية الاستطرادية السنية التي سنعود إليها

[11] http://www.alaweenonline.com/modules.php?name=News&file=article&sid=105

كثيرًا في هذا الكتاب. من خلال هيمنتهم التاريخية، اكتسب السنّة قوة خطابية استطرادية، وكانوا قادرين على تعريف النقاط العقدية (الإسلام) و(المسلم) وفقًا لذلك. خصومة الخطابات العلويّة لهذه الهيمنة هي موضوع الجزء الأخير من هذا الفصل.

الجذور والمعتقدات

جذور العلويين ملفّحة بضباب الزمن والسياسة. هذا خصوصًا ما تبدأ به مصادري سرديّاتها التاريخية. تحاذي الأغلبية تاريخهم مع تاريخ الإسلام، والإسلام الشيعي على وجه الخصوص، وهو خطاب اخترت أن أسمّيه (الخطاب (العلوي) الإسلامي)، في حين إن ثمّة أقلية تحيد جذريًا عن وجهة النظر هذه. أشرت إلى هذا الخطاب باسم (الخطاب (العلوي) النقدي)، وهو يؤكد على جذور ومعتقدات غير مقبولة في الإسلام السائد اليوم. هذا الماضي هو الأكثر أسطورية، ويقيم في العصور القديمة. بل إنّ أحد مصادري يقول إنّ الكتب العلويّة المقدسة تضرب جذورها إلى الحضارة اليونانية، ويشير إلى الإسكندر الأكبر بوصفه علويًّا.

يؤكّد الخطاب (العلوي) النقدي على ما يعتقده المسلمون عن العلويين في ما يخصّ شخص علي، لكنه يدعي أن عليًّا لم يكن سوى خاتم الأنبياء وأهمّهم في سلسلة طويلة من التجلّيات تمتد إلى اليونانيين. التجلّيات هي تمظهر الله، وتأخذ شكل ثالوث، لا يختلف عن الثالوث المسيحي، وفقًا لأحد مصادري. أحدث تجلٍّ كان ثالوث النبي محمد والإمام علي وسلمان الفارسي الذي كان أحد أقرب صحابة النبي، ومن ثمّ صار نصيرًا لعليّ خلال الصراع حول خلافة النبي. يوضّح بطاطو (1999: 18) هذا الثالوث نظرًا إلى أنّ عليًّا هو (المعنى) (الباطن) للربّ، وأنّ النبيّ محمد هو تمظهره (الاسم)، وأنّ سلمانًا الفارسي هو البوابة التي من خلالها تُرسل الرسالة (الباب). وبتعبير آخر، فإنّ عليًا هو النقطة الأكثر مركزية، وإنّ الخط الفاصل بين الإلهي والأرضي يبدو غير واضح. ويعترف العلويون أيضًا بالأنبياء الإسلاميين الآخرين الذين نجدهم في العهدين القديم والجديد، ولكنهم يظهرون في ثواليث أيضًا.

يوجد عنصر آخر في المعتقدات العلوية يقتصر فهمه على فئة معينة، ومن ثم فهو غير مقبول إسلاميًا. إنّه الاعتقاد بتناسخ الأرواح. كمِثل عدد من الطوائف الأخرى في الشرق الأوسط وآسيا، يعتقد العلويون أن الإنسان عندما يموت يتجسد من جديد وفقًا للحياة التي عاشها. يمكن للولادة الجديدة أن تأخذ شكل بشر أو حيوانات. تعمل هذه الآليّة بمنزلة تنقية للروح، ترتقي على مراحل متتابعة، حتى تصبح في النهاية نجمًا تأخذ مكانها مع الله. وعلى الرغم من أن مصدري أخبرني بالاعتقاد المذكور بطريقة سرية، فإنّ هذا المبدأ معروف، ناقشتْه بحرّيّة أيضًا مصادر أخرى تلتزم الخطاب (العلوي) الإسلامي.

حين يقتفي الخطاب (العلوي) الإسلامي جذور العلويين يصل به المطاف إلى القرن التاسع الميلادي، وإلى اختلافهم عن الإسلام الشيعي. فأرومتهم إسلامية وثابتة مذهبيًا في هذا الدين. إلا أن مصادري من ذوي الخلفيات الأكاديمية- حين يتحدثون عن تقمّص الأرواح- يعترفون بوجود جذور تمتدّ إلى المعتقدات والممارسات التي سبقت الإسلام. وهم يختلفون عن أصحاب الخطاب (العلوي) النقدي من حيث شرح أسباب ذلك، فيردّونها إلى الطبيعة المعارِضة للمواقف العلوية والشيعيّة، وإلى ما نتح عن هذه المواقف من تلمّس أفكار تتعارض مع وجهات النظر السنية التقليدية. أحد هذه المصادر ذكر على وجه التحديد التأثيرات المسيحية والكردية كمصادر غير تقليدية محتملة.

على أية حال، يتقاطع الخطاب (العلوي) الإسلامي مع الخطاب (العلوي) النقدي إذْ يموضع جذور العلويين الزمنية عند نقطة انحرافهم عن الإسلام الشيعي، مع ظهور تعاليم ابن نصير. فمن هذه النقطة، تنساب سرديّات جميع مصادري وتتدفق بالمسار ذاته لدرجة أو أخرى، المسار الذي يصفونه بأنه الاشتراك مع الشيعة. أدى التفوق العددي والسياسي لأهل السنة إلى القمع والاضطهاد. وبعد أن كان العلويون منتشرين في أنحاء الشرق الأوسط جميعها، ومتمركزين خصوصًا في العراق وبلاد فارس، هاجروا نحو الجزء الغربي من بلاد الشام حيث استطاعوا العيش في ظل أوضاع أكثر أمنًا لمدة من الوقت. هكذا يصفون قصتهم بوصفهم طائفة كانت موزعة على العالم الإسلامي، لكنها اضطرت إلى الفرار، في شكل نزوح أوّل أو ارتحال عظيم، إلى الأراضي التي

تشكل اليوم تركيا وسورية ولبنان والأردن وفلسطين وإسرائيل. هذا العنصر المكاني مهمّ، لأنهم تركزوا لاحقًا في مناطق أضيق من ذلك، حيث يعيشون الآن، بسبب تجدد الاضطهاد.

ومع ذلك، فإن أحد مصادري، وهو شخص أكاديمي، قال إن هناك أيضًا علويين يعيشون في إيران والعراق وتركيا ودول البلقان، ولكن لديهم أسماء مختلفة، ويحتاجون إلى بحث لتحديد وضعهم. تذكرنا هذه القصة بقصة القبائل المفقودة من إسرائيل التي انفصلت عن شعبها وباتت تعيش الآن بعيدًا، في أراض غير معروفة.

العصر الذهبي

ما يمكن وصفه بأنه العصر الذهبي للعلويين، على الرغم من قصره، هو المرحلة بعد نزوحهم إلى سورية وإنشائهم دولة علويين. هذا لا يعني أن مصادري تصور هذه المدة كمدة سلميّة أو سهلة على العلويين، لكنهم كانوا على الأقل قادرين على إدارة شؤونهم بأنفسهم في زاوية من العالم الإسلامي. تمثلت ذروة الحكم الذاتي في القرن العاشر الميلادي مع دولة حلب، دولة حدودية متاخمة للإمبراطورية البيزنطية المسيحية. وكان أعظم أبطالهم حاكمها سيف الدولة. وهو مشهور في التاريخ الإسلامي لكفاحه ضد الإمبراطورية البيزنطية، ويسارع العلويون بحماسة لأن يشيروا إليه بالعلويّ. وحقيقة أنه لم يتم الاعتراف بوصفه علويًا أمرٌ يعدونه مؤامرة سنية لتجريد العلويين من فضل يستحقّونه.

استسلمت حلب سريعًا لضغط البيزنطيين وغيرها من الدول الإسلامية وغدا موقف العلويين صعبًا. لكن التوازن عاد نوعًا ما، لمدة من الزمن، حين وصل الصليبيون إلى الأراضي المقدسة في نهاية القرن الحادي عشر، وأسسوا ممالك على طول ساحل البحر المتوسط. يصف مصادري العلويّون العلاقة بين الصليبيين المسيحيين والعلويين بأنها علاقات تعاون متبادل. هذا الوصف للحروب الصليبية ليس أمرًا عاديًا، إذ عادة ما تُصور الحروب الصليبية في التاريخ العربي بالكارثة. بالنسبة إلى العلويين، على ما يبدو، كانت الحروب الصليبية حظًا طيبًا لهم، إذ يصف أحد مصادري هذا التعاون

بأنه «بداية علاقة تاريخية طويلة ومتينة بين المسيحيين والعلويين»، وهو الوصف المستخدم للعلاقة مع غالبية مسيحيي سورية اليوم، وسيتم تفحّصها بعمق في الفصل السادس. ثمّة عنصر من العراقة في التعاون مع الصليبيين، إذ جرى تزاوج على نطاق واسع بين الصليبيين والعلويين وفقًا لبعضهم، الأمر الذي يقولون إنّه يفسر البشرة البيضاء لكثير من العلويين اليوم.

يبدو أنّ العلويين والصليبيين وجدوا قضية مشتركة في محاربة القوى الإسلامية السنّية، الظلَمَة التقليديين للعلويين، بعد أن كسبت مقاومة القوى الإسلامية زخمًا في القرن الثاني عشر تحت راية صلاح الدين الأيوبي، وبعد ذلك تحت قيادة قوات المماليك المصرية. يعدّ صلاح الدين في التاريخ العربي بطلًا عظيمًا حشد قوات المسلمين تحت راية الجهاد واستعاد القدس من الكفار المسيحيين. لكنّه في السردية العلويّة هو من وضع الأساس لعودة السنّة مجددًا، والاضطهاد اللاحق للعلويين. وتجدر الإشارة، مع ذلك، إلى أن التعاون بين العلويين والصليبيين صُوِّر في بعض الأحيان أيضًا بوصفه تحالف الضرورة على غرار (عدو عدوي صديقي).

الانكسار والصدمة

كان العصر الذهبي وجيزًا، ومع هزيمة المساعد الخارجي بدأ العلويون مسيرة انحدارهم في تراجع طويل جدًا. وبالحديث عن هذه المرحلة أيضًا شعر معظم مصادري بأقصى الأمان، بوصفها تشتمل على أكثر الأحداث المميزة للسردية التاريخية العلوية. فهي تشتمل على صدمة الطائفة إذا جاز التعبير من اقتلاعها وتهميشها، إن لم نقل اضطهادها وذبحها، على مدى القرون الستة المقبلة.

بدأ الاضطهاد الجدّي واسع النطاق في عام 1266 عندما أصدر السلطان المملوكي بيبرس، وهو بطل آخر في الشرق الأوسط طرد الصليبيين الأخيرين من المنطقة، مرسومًا ينص على أن الدين الرسمي لإمبراطوريتهم هو الإسلام السني، وأن المؤمنين بالديانات الأخرى لن يتاح لهم النفاذ إلى المناصب العامة في الإدارة أو التعليم. ووفقًا لمصدر من طرطوس، فهذا يعني أولًا تهميش العلويين بعد أن كانوا جماعة مزدهرة في حلب

وغيرها من المدن الكبرى في سورية. ثم في عام 1305، حدث شيء يجسد صدمة العلويين ومهّد للاضطهاد الذي عانوه منذ ذلك الحين. ففي هذا العام أصدر الداعية الإسلامي ابن تيمية الذي صارت كتاباته مصدرًا مهمًّا من مصادر إلهام الإسلاميين السلفيين في القرن العشرين واستخدامهم التكفير [12]، فتوى تعلن أنّ:

«النصيرية أشدّ كفرًا من اليهود والمسيحيين، بل أكثر كفرًا من كثير من المشركين. لقد آذوا أمّة محمد أكثر ممّا فعل الكفار المحاربون مثل الفرنجة [الصليبيين]، والأتراك، وغيرهم. هم بالنسبة إلى جهلة المسلمين يدعون أنّهم شيعة، لكنّهم في الواقع لا يؤمنون بالله أو رسوله أو كتابه. حربهم وعقابهم وفقًا للشرع الإسلامي من بين أعظم الطاعات وأكبر الالتزامات المهمّة» [13]. (بايبس 1990: 163).

ووفقًا لمصادري العلويين، فإنّ فتوى ابن تيمية مؤثرة جدًا، وما كان في السابق قمعًا وسوء معاملة تحول الآن إلى اضطهاد وقتل وحشي.

المجزرة الأكثر شهرة في هذه المدة هي التي تسمّى مذبحة كسروان، المستمد اسمُها من منطقة كسروان في لبنان اليوم. تدعى هذه المجزرة في كتب التاريخ باسم مذبحة الشيعة، ولكن مصادري العلويين قالوا إنها كانت في المقام الأول مذبحة للعلويين، حيث قُتل (الجميع) أو اعتقلوا، والقلّة التي هربت ذهبت شمالًا إلى معقلها الحالي الآمن نسبيًا في جبال سورية الساحلية. وكما هو الحال مع سيف الدولة في حلب، فإن هذه رواية تاريخية أخرى تغفل ذكر (العلويين) من التاريخ.

وقد حلّ حضيضهم التاريخي المطلق، الذي وردت الإشارة إليه في كل محادثاتي حول هذا الموضوع، بعد الفتح العثماني لدولة المماليك في العام 1516. ففي ظلّ حكم السلطان سليم الأول، ذُبح العلويين على نطاق غير مسبوق، وُصف بالبشع

---

[12] وسم المسلمين الآخرين بالكفر، بسبب انحرافهم عن (الإسلام الحقيقي).

[13] هامش المترجم: ورد بالنص [هؤلاء القوم المسمون بالنصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى؛ بل وأكفر من كثير من المشركين وضررهم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم.. ولا ريب أن جهاد هؤلاء وإقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات وهو أفضل من جهاد من لا يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب].

والجبان. وتذهب إحدى القصص إلى أن آلاف شيوخ العلويين استُدعوا إلى حلب ممثلين لذويهم للدخول في ما كان يعتقد أنه مفاوضات رسمية مع مسؤولي المدينة من السنّة الأتراك. لكن بدلًا من ذلك جُمعوا في إحدى ساحات المدينة- يقول أحدهم أنها ما زالت موجودة حتى اليوم وتسمى ساحة الروس (ساحة الرؤوس) - حيث قُطعت رؤوسهم واحدًا تلو الآخر. في الوقت نفسه، وقعت مجازر أخرى، ويقول بعضهم إن حوالي 100 ألف علويّ قتلوا على أيدي أهل السنة. تمثّل هذه الحقبة أقاصي حدود التاريخ العلوي، حيث كان وجودهم كله في خطر. في بعض الأحيان، عند ذكر أن العلويين لا يصلّون في المساجد، الأمر الذي يعدّ مكروهًا لدى غيرهم من المسلمين، فإنهم يقدّمون أسبابًا تاريخية لذلك. يبدو أن العلويين كانوا يصلّون في المساجد، ولكن لأنّ أهل السنة وجدوا أن العلويين يتجمعون هناك، تحوّلت المساجد إلى ساحات مجازر. نتيجة لذلك، نسوا هذا الطقس، فصاروا يبدون لأهل السنّة أكثر كفرًا، على الرغم من أن أهل السنة ذاتهم هم من تسببوا بهذه النتيجة.

في هذا الوقت، طُرد العلويون من حلب وغيرها من المدن الكبرى، بما في ذلك السهول الخصبة في المنطقة. وكان هذا هو نزوح العلويين الثاني، حيث قادهم ارتحالهم الكبير إلى جبل النصيرية: جبال العلويين. وكانت هذه الجبال، التي تفصل ساحل البحر الأبيض المتوسط عن سورية الداخلية، وعرة يتعذّر الوصول إليها ومُجدبة غير مضيافة، وقدّمت لقرون عدة ملجأ للعلويين وغيرهم من الطوائف الشيعية التي تعرضت للاضطهاد، مثل الإسماعيليين والدروز. وإذ تقوقعوا في هذه الجبال القاحلة، تُركوا غالبًا وشأنهم بسبب موقفهم الدفاعي، واحتفظوا بهذه الطريقة باستقلاليتهم. وهكذا شكّل جبل النصيرية وطن العلويين، وموئل انتمائهم، حتى لو باتوا يعيشون الآن في أماكن أخرى. وبعد نزوحهم، بات الانحدار حقيقة واقعة. وصف لي رجلٌ القرون التالية بزمن (انحطاط) عُزلوا فيه بفعالية عن بقية العالم، منفيين إلى معيشةٍ على هامش الوجود.

أشارت مصادر أخرى إلى أن العلويين سُحبوا ببطء إلى النظام الإقطاعي من قبل ملاك أراضي السهول السنّة في القرن التاسع عشر. ومن ثم فإنهم أصبحوا طبقة من المزارعين الملزمين والخدم لدى أسيادهم السنة. يقول بعضهم إن الأسر كانت تجبر

روتينيًا على بيع بناتها خادمات- في بعض الأحيان حين يكنَّ في السادسة من عمرهن- لدى الأسر السنية، وهذا ترتيب غالبًا ما يعني أن يجبرن على ممارسة الجنس. وكان السلطات العثمانية تقمع بقسوة محاولات الثورة على هذا الظلم جميعها، وهو الوضع الذي استمر حوالى 60 عامًا.

السيطرة والمقاومة

لكن بعد نزوح العلويين إلى الجبال، ظلّ عدد منهم مقيمين في محيطهم العدائي الذي يهيمن عليه السنّة. وهذه هي المرة الثانية التي يصف العلويون فَقْد جماعتهم بعضًا من أفرادها في ترحال عظيم. هؤلاء العلويون المفقودون لم يفقدوا بمعنى أنهم لم يشاهَدوا ثانيةً، بل (نزلوا تحت الأرض) إخفاءً لمعتقداتهم عن عيون السلطات وعن الجيران بآن معًا، فتظاهروا أنّهم مسلمون سنّة صالحون. وهذا يسمّى بالمصطلح الإسلامي (التقية)، وهي عقيدة دينية وجدت خصوصًا لدى الشيعة والأقليات الشيعية. يسمح المذهب للمؤمن الذي يشعر بالتهديد أن يخفي معتقداته بحيث يدّخر حياته، شريطة أن يكون صادق الإيمان في قلبه. في المظهر والأفعال، تظاهر العلويون أنهم سُنّة، ولم يخبروا حتى أطفالهم بدينهم (الحقيقي)، حتى يبلغوا عمرًا يمكّنهم فهم الحاجة إلى السرية.

ويوجد، وفقًا لشخص تحدثت معه، حتى يومنا هذا، علويون يعيشون في حلب. تعيش عائلاتهم هناك منذ المذابح، لكنهم يتناقلون معتقداتهم سرًا من جيل إلى جيل. قال إنه نظرًا لطول فترة الإخفاء، فقد العلويون عددًا لا يحصى من العائلات التي نست من هي في الواقع. فبسبب خوفهم من كشفهم ومن ثم قتلهم أو طردهم، ربّوا أطفالهم كسنّة ولم يبوحوا لهم بجذورهم. وهكذا كبر الأطفال وهم يعتقدون أنفسهم من أهل السنّة، فباتوا فعلًا سنّة. ويمضي زعم آخر إلى أنه في آخر تعداد سجّل الانتماء الطائفي في سورية، في العام 1956 (خوري 1991)، لم يجرؤ كثير من العلويين الذين يعيشون في المدن التي يسيطر عليها السنة الكشف عن دينهم للسلطات، وبذلك

كتبوا أنهم سنّة. وهذا يعني أن إجمالي عدد العلويين في سورية اليوم هو أعلى من التقديرات الرسمية المبنية على ذلك التعداد.

يعدّ إخفاء أو تمويه معتقدات المرء ونواياه، وفقًا لسكوت (1990)، شكلًا من أشكال المقاومة يلجأ إليه المحكومون في الحالات التي يشكّل فيها الحاكمون خطرًا على أرواحهم وممتلكاتهم. ونظرًا لصلابة الخطاب العام، فقد أخفوا المقاومة العلنية إلى ما دون أفق الحاكم. بالنسبة إلى العلويين، تعدّ السرية قضية حياة أو موت للجماعة، وعنصرًا أساسًا لهوية العلوي. يتناول الفصل التالي، في المقام الأول، كيف أن السرية والباطنية ربما كانت سمة تميّز الهوية الرئيسة للعلويين حتى في سورية المعاصرة. يدلّ التناقض الخطابي الاستطرادي، بمعنى وجود مجال دائم لإنكار الاتهامات باعتناق معتقدات أو سلوكيات غير مقبولة، على شعور بالخطر الذي تشكله المجموعة الحاكمة، وهو (تكنيك) مقاوم في الأحوال غير المستقرة أو عند حدوث تحوّل في موازين القوى.

تحتوي التقية العلوية عنصرًا ثانيًا، ورد ذكره في الفصل الرابع. فالعلويون معظمهم ينتمون إلى مجموعة العلويين غير الملقَّنين دينَهم، الذين لم يحظوا بأي تعليم ديني رسمي. الأمر الذي ينطبق على كل مصادري على حد علمي. لذلك لا يُتوقع منهم أن يعرفوا الكثير عن الدين كما لا تترتّب عليهم واجبات دينية. استقى العلويون معظمهم معلوماتهم عن معتقداتهم من أهلهم وأقاربهم، وهم يقرّون عادة بقلة معرفتهم بحيث يصعب الاعتماد عليهم في موضوع التعاليم. ولعل حصر المعرفة بالعقائد ضمن طبقة نخبة الملقّنين دينهم هو صيغة أخرى من المقاومة ذات رسالة مخفية. فمن خلال حماية الأفراد العاديين من معتقدات ربما غير مقبولة، يُبقون المعرفة الخطرة بعيدًا عن أقسام كبيرة من الجماعة. ثمّة أمن شخصي يتحقق في الزعم بأنهم لا يعرفون شيئًا عن معتقدات تعدّ غير مقبولة من قبل الحاكمين. إذ لا يمكن للمرء أن يكون مسؤولًا عن ما لا يعرف.

ومع ذلك، يشكّل هذا النفاق الديني خطرًا على المحكومين. فالتناقض يمكن أن يستخدم ضدهم بأنه (دليل) على عدم اتباع الخطاب العام، وهو الممسك الذي استخدمه أهل السنة على مر التاريخ. فعبر محافظتهم على أجزاء من معتقداتهم مخفيّة،

فإنهم يتيحون تأويل سريتهم على أنّ ما يخفونه لا بدّ أن يكون في الواقع معتقدات مرفوضة. وعلاوة على ذلك، من خلال حظر كشف المبادئ لأتباعهم، يحافظ الزعماء الدينيون على سيطرة كاملة على ما يظل مخفيًّا. كتب فان دام (1989: 208) في مراجعة كتاب جريجور فوس Gregor Voss، ما يأتي:

«ويبدو أنه لا وجود لمنشورات مرخّصة من قبل القيادة الدينية العلوية تمثل وجهة نظر دينية علوية مؤكّدة. حتى الآن ما يزال الزعماء الدينيون العلويون يعارضون بشدّة نشر روايات رسمية للدين العلوي أو للكتب التي يستند إليها. وهذا، بدوره، يتابع تزويد معارضي العلويين بفرص لخلق أو إزكاء الشكوك بشأن الدين العلويّ نفسه».

في الواقع، إن محافظتهم على التعاليم مغلقةً جدًا حتى على جماعتهم، لا تفعل سوى تعزيز هذه التكهنات ضدهم، وتفسير الاختلافات الطفيفة في أشياء مثل الصلاة بوصفها بدعة محتملة.

الانبعاث

سيتطلّب الأمر مساعدة خارجيّة أخرى للعلويين كي تعود العدالة إلى نصابها. وبعد غياب عن السرديّة منذ الحروب الصليبية، ظهر الأوروبيون مرة أخرى ممثلين بالفرنسيين. فبعد الحرب العالمية الأولى، وقعت الولايات العربية من الإمبراطورية العثمانية- التي كانت جزءًا من المحور الذي خسر الحرب- تحت احتلال القوى الغربية. ثم صارت الاحتلالات دائمة، كاستعمار أمر واقع، وفقًا لبنود معاهدة فرساي 1919، عندما وضعت عصبةُ الأمم سوريةَ ولبنان تحت الانتداب الفرنسي. في العام 1920، تأسست خمس دول مختلفة على الأراضي التي ستصبح لاحقًا سورية. ثم اندمجت تدريجيًا خلال ثلاثينيات القرن العشرين في دولة سورية الحديثة.

بالنسبة إلى العلويين، كانت سياسة (فرق تسد) الفرنسية فرصةً عظيمة لهم ليتم تضمينهم في الدولة السورية. ففي مساعيهم الاستعمارية، منح الفرنسيون أفضليّة للأقليات، وأعدّتها ضد النخب التقليدية. وهذا عنى في سورية تسهيل وصول العلويين والمسيحيين والأقليات الأخرى إلى مناصب في الحكومة والقوات المسلحة. وصف

العلويون هذا التحول في التاريخ، بأنّه استعادة حقوق مسلوبة منذ زمن. مرة أخرى، نجد أن هذه السردية التاريخية العلوية تقف موقف معارضة للتاريخ السوري الرسمي، الذي ينظر إلى الانتداب الفرنسي على أنه مشروع إمبريالي لإبقاء العرب تحت الهيمنة الأوروبية (وفقًا لمصادر). وثمة رأي ينتشر على نطاق واسع بين مصادري، يرى أن الفرنسيين كانوا إيجابيين حيال العلويين، ومن ثم حيال سورية كلها. يستند هذا إلى الفرص الاقتصادية التي تأمنت لهم، بدءًا من فرصة الهجرة إلى المدن، وصولًا إلى تجنيدهم في القوات المسلحة، وحصولهم على مناصب في الإدارات الإقليمية. يقول أحد الأكاديميين من اللاذقية إنّ القصص السيئة عن الفرنسيين ربما بنيت على أساس سوء سلوك أفرادهم الذين ينحدرون من مستعمرات أفريقيا مثلًا، والذين كانوا يستخدمون حراسًا في مستعمراتهم. وبهذه الطريقة، فإنه يلتمس عذرًا للفرنسيين عن تصرفات قواتهم غير الفرنسية، ولا يحاسبهم على الروايات بشأن سوء معاملة السوريين.

إحدى الدول التي أقامها الفرنسيون خلال مرحلة الانتداب كانت دولة العلويين. وبحسب ما رأينا في الفصل السابق، حاول زعماء الطائفة العلوية ثني الفرنسيين عن إدماجها في دولة سورية عندما ينتهي الانتداب، مفضلين أي خيار بديل. ولم يقتصر هذا على العلويين، إذ خشيت الأقليات جميعها في سورية على حقوقها في ظل هيمنة أهل السنة على سورية المستقلة (كريمر 1987). لكن عند إثارة موضوع الدولة العلوية المستقلة اليوم، فإن العلويين الذين طرحت الموضوع معهم جميعهم عدوها فكرة سيئة للغاية، حتى لو كانوا تبريريين حيال السياسات الفرنسية الأخرى. شخص واحد قال لي إنها كانت مؤامرة لتقسيم الشعب السوري بغية تعزيز الحكم الفرنسي، بينما أقرّ آخر بمشاركة العلويين في هذا، ولكنه أضاف أنها كانت فكرة سيئة للغاية لأنه لا ينبغي من حيث المبدأ أن تتأسس الدول على أساس الدين، وشدّد بدلًا من ذلك على أن العلويين عرب وأن هذه الهوية يجب أن تكون الأساس للهوية السورية وليس الاختلافات الدينية. وبطبيعة الحال، فإن قلة ضئيلة من الناس هم من قد يعترفون بدعم مثل هذه الفكرة، فالنزعة الانفصالية أمر لا يمكن ذكره، ومرتبط بالأكراد، الذين هم منبوذون تقريبًا. الهوية العربية قوية جدًا، وما دام أنّ العلويين مواطنون سوريّون بالكامل ويرون سورية بلدهم، فإن فكرة الانفصال ستكون غريبة عنهم. هذا واضح

في جواب مصدر ثالث قال إن العلويين اليوم لا يرون وضعًا سوى وضع اندماجهم فحسب. هذا هو الحال خاصة مع الشباب، كما يقول، الذين لا يقدّرون الأوضاع التي عاشها أجدادهم ذلك الوقت والتي تفسر رغبتهم في تأمين استقلالهم.

إن أول رئيس علوي لسورية، الراحل حافظ الأسد، الذي حكم سورية بين عامي 1970-2000، يحظى بسمعة طيبة بين العلويين. وعلى الرغم من أن معظمهم سيعترف بأن هناك أخطاء ارتكبت خلال السنوات التي قضاها في السلطة، فإنهم يرون فيه شخصًا بنى بلدًا للسوريين جميعهم، وخاصة الفلاحين والفقراء الذين كانوا علويين معظمهم، بغض النظر عن الدين. وبالقدر نفسه من الأهمية، فإنه جلب الاستقرار في بلد شهدت اضطرابات سياسيّة حادّة. وفي الوقت ذاته، قليلون جدًا هم من ينتقدونه انتقادًا شديدًا جرّاء الضرر الذي أحدثه بالعلويين جماعة، باعتبار أنه يُنظر إليه بوصفه شخصًا فضّل العلويين على الجماعات الأخرى في البلاد، وهو موضوع سنناقشه باستفاضة في الفصل السابع.

الخصومة والخطاب

يمكن تلخيص السردية التاريخية للعلويين، كما مثلتْها لي مصادري، بكونها تاريخًا من غياب تقبّل الأغلبية لهم. يركّز هذا النزاع على مناقشة بشأن (إسلام) العلويين، والسلطة الخطابية الاستطرادية لأهل السنة. يعد العلويون أنفسهم مسلمين من النوع الذي قوبل تاريخيًا برفض هذا الزعم، وذلك من جرّاء إغلاق الخطاب الإسلامي الذي يطرد التعاليم العلوية المفترضة إلى خارجه التأسيسي. وبطبيعة الحال، تمامًا كما أنّ العلويين يبنون أهل السنة مفاهيميًا بوصفهم الآخر الخطابي الاستطرادي، فإن العلويين يقفون الموقف نفسه بالنسبة لأهل السنة. بذا فإنهم ضروريون بالدرجة ذاتها تمامًا لبناء هوية الأغلبية.

إنّ الطريقة التي يعرض فيها مصادري العلويون خطاباتهم البديلة تسلط الضوء على الهيمنة السنية، الهيمنة التي يبدو أنهم يذعنون لها، لكن لا يحترمونها. ينشطر وصفهم لمعتقداتهم الدينية إلى الخطابين المتباعدين المذكورين آنفًا. يضع الخطاب الذي

يستند إليه الناس معظمهم، الخطاب (العلوي) الإسلامي، معتقدات العلويين في صميم تعاليم الإسلام، ومن هنا جاءت تسميته. لكن الخطاب (العلوي) النقدي، وعلى الرغم من أنه يعترف بأن جذوره تمتد إلى الإسلام، يسعى إلى تعريف ذاته وفقًا لمبادئ أخرى غير التعاليم الإسلامية، فيستخدم بحريّة مفهومات بعيدة عن أن تكون (صحيحة سياسيًا) تحت الهيمنة (السنيّة).

ومع ذلك، عندما أثرت لأول مرة موضوع المعتقدات مع العلويين، استندوا إلى الفور على الخطاب الرسمي الوارد في الفصل السابق، على الرغم من أنهم لاحقًا في كثير من الحالات- بعد تقييم آراء وأهداف الكاتب- عدّلوا تفسيراتهم. يقلل الخطاب الرسمي من أي خلاف بين المسلمين في سورية، ويقدم الدين الإسلامي بوصفه دينًا متجانسًا، مثل كثير من محتوى كتب التربية الدينية المدرسية السورية. وهو، بدلًا من أن يتحدى الهيمنة السنية، يمثل شكلًا من المقاومة التي تسعى إلى استخدام معايير وقواعد الهيمنة على نفسها، بما يشبه كثيرًا الاستراتيجية المتبعة مع نزلاء السجن النرويجي المذكور في الفصل الثالث. بهذه الطريقة، يمكنهم إحداث تغيير في الهيمنة من دون تحدي شرعيتها.

يتبنّى موقع alaweenonline.com هذا النهج من خلال نشر مقالات حول موضوعات لاهوتية تتعلق بالإسلام والشيعة والعلويين. ويشدد على احترام العلويين لعلي، ويقول على هذا الأساس إنّ عليًّا اتّبع دائمًا النبي، سواء في الأقوال أو في الأفعال. وبهذه الطريقة، كما يقولون، فإنّ العلويين لا يختلفون عن الشيعة الذين قبلهم أهل السنّة كمسلمين. وفي مقال عن تعريف العلويين، جاء ما يلي:

التعريف المحكم الذي يصف العلويين الحقيقيين، ليس سوى الثبات على منهج النبي محمد. وبعبارة أخرى، العلويون يستندون إلى دين الإسلام ولا شيء غير ذلك. وكان هذا أيضًا منهج علي بن أبي طالب وآخرين من أتباع النبي محمد... وعلى الرغم من أنّ الإمام علي كان معروفًا بمواهبه الخاصة وتاريخه المجيد فقد ظلّ تابعًا

مخلصًا لسيده، النبي محمد، تمامًا مثل أي شخص آخر. ففي نهاية المطاف إنّما المؤمنون أخوة [14].

ونراهم في رواية أخرى يبررون الخلافات التي يصورها (بعض) العلويين، بأن العلويين تعرضوا للاضطهاد ودُفعوا إلى العزلة، التي خلقت بعض المعتقدات الغريبة والباطنية، وجعلتها تطفو على السطح. لكنّ هذا لم يكن سوى سوء فهم بسبب الجهل. وبوصفهم ممثلين للعلويين (الحقيقيين) قال هؤلاء الكُتّاب: «نحن أبناء الطائفة العلوية قولًا وفعلًا. ونحن نصر أنه لا يوجد صلاة غير الصلاة الإسلامية المعروفة، وهي صلاة لا لبس فيها ولا سر[15]». وهم هنا يتناولون ما يشعرون أنها أساطير حول العلويين ويسعون إلى دحضها. فالإشارة إلى الصلاة مثلًا تشير إلى معتقدات غير العلويين بأنّ العلويين يصلّون بطريقة فيها هرطقة.

الخطاب (العلوي) الإسلامي

يحيد الخطاب (العلوي) الإسلامي عن هذا الخطاب الرسمي بسبب الخصومة مع الخطاب الإسلامي السني. ما يميزه هو أنه لا يحاول قمع المعتقدات التي تعد غير إسلامية، وإنّما يحاول أن يجادل بأن هذه المعتقدات هي في الواقع جزء من الإسلام، لكن أهل السنة اغتصبوا سلطة الإسلام لمصلحتهم الخاصة. هذا الرأي هو بطبيعة الحال سبب بقاء هذا الخطاب طيّ النصوص المخفيّة. المصدران الأكثر تديّنًا من مصادري قالا كلاهما إن القرآن هو أساس عقيدتهم، بيد أن مضمونه ليس دقيقًا بالضرورة. وعندما سألت عما إذا كان ذلك يعني أن في القرآن أكاذيب- وهذا من شأنه أن يعدّ هرطقة لدى غالبية المسلمين نظرًا لأنهم يعدون القرآن كلام الله المباشر- سارعا إلى الإشارة أنها ليست أكاذيب على هذا النحو، بل تحريفات في النسخ الأولى.

---

(14) http://www.alaweenonline.com/modules.php?name=Encyclopedia&op=list_content&eid=5
translated from Arabic by source. Downloaded 01.11.2006.

(15) http://www.alaweenonline.com/modules.php?name=News&file=article&sid=103
translated from Arabic by source. Downloaded 09.10.2006.

أحد الأمثلة المفترضة التي ذكراها هي تشريعات حول حسن معاملة المسلمين، في حين كانت الرسالة الأصلية في الواقع عن الناس عمومًا بغض النظر عن دينهم. حقيقة أن القرآن مكتوب باللغة العربية الفصحى تعني أن فارق الفهم الحديث للّغة العربية يخلق مزيدًا من الأخطاء.

ركز مصدراي الاثنان على أن طريقة تصوير النبي في القرآن وخصوصًا في الحديث، بوصفه التعاليم الدينية التي كُتبت في القرون القليلة التي أعقبت وفاته، لا تماثل فهم العلويين له. فمن وجهة نظرهم لم يكن النبيّ أمير حرب، وكان يصور على هذا النحو فقط من أجل استقطاب القبائل المحبّة للحروب في شبه الجزيرة العربية على زمنه. بدلًا من ذلك، كان محمّد بالنسبة إلى العلويين معلّمًا ورجل سلام؛ أسّس حضارةً من خلال توحيد القبائل؛ داعية للّاعنف، يشبه كثيرًا غاندي. وبأية حال، بات تفسير القرآن كبرى مشكلات الإسلام. ففي كثير من الحالات ليس فقط الحديث، وإنّما أيضًا ولاحقًا كلام الفلاسفة اللاهوتيين مثل ابن تيمية، حصل عمليًا على حالة من العصمة، جعلته على قدم المساواة مع كلام القرآن نفسه.

يقولون، إن أهل السنة حوّلوا في الواقع رسالة الحرية والحضارة التي أرسلتها السماء إلى نظام تحكمه قواعد ثابتة من الاضطهاد الديني حيث وضعوا أنفسهم فوق الله في حكمهم على الآخرين. وهذا يتعارض مع كل ما يؤمن العلويون به، وهو اعتقاد يقوم على الصلة المباشرة بين المؤمن والله، ومن ثم لا يمكن للإنسان أن يحكم على دين رجل آخر من خلال أفعاله. لذلك يرون أنّ الطريقة السنية للحكم على المسلمين الآخرين من خلال تصرفاتهم تصبح لا معنى لها لأن الله لا يحكم علينا من خلال تصرفاتنا، ولكن نوايانا. بهذه الطريقة يشرحون كيف أن ما يبدو أنّه تجاهل العلويين لتعاليم الإسلام المهمّة- وأهمها أركان الإسلام الخمسة- لا علاقة له بعدم احترامها، وإنّما بعلاقتهم بالله. فالعلويون مثلًا لا يحتاجون إلى الصلاة في المساجد، الأمر الذي يوليه أهل السنة أهميّة كبرى، لأن العلويين يصلّون في قلوبهم. وبالمثل، فإننا سوف نحاسَب تبعًا لتصرفاتنا مع الآخرين وليس لأعمالنا نحو الله. في المنزل، ما يتعلّمه الطفل العلوي قبل عبادة الله هو احترام الآخرين والتعامل معهم.

وهكذا، فإن الخطاب (العلوي) الإسلامي يعيد بناء المعنى في الإسلام، ويركز على تعاليم مختلفة عن تعاليم السنّة، لكنّها تعاليم لا تُدحض بسهولة نظرًا لقبولها على نطاق عام، مثل الحكم الإلهي المطلق واحترام الآخرين والتسامح معهم. ومن ثم فإن لاهوتهم وفقًا لمصادري مبنيٌّ كنقيض متطرّف لأشدّ المعتقدات السنية تطرفًا، وهو يؤكد على التسامح والاحترام ليس فقط للمسلمين الآخرين، ولكن وبالقدر نفسه، للديانات الأخرى أيضًا. هذا لأننا جميعًا نؤمن في نهاية المطاف بالرب نفسه، وليس لدينٍ أو طائفة أن تدّعي معرفة الحقيقة الدينية المطلقة، كما يقولون. بطبيعة الحال، لا يمكن لطائفة أن تقوّض موقفها بالقول إن المعتقدات الأخرى قد تكون أكثر صدقًا من معتقداتها، ومن ثم فإن الانفتاح على حقيقة الديانات الأخرى هو على الأرجح نتيجة ما يراه العلويون تعصبًا لدى أهل السنة. يصبح الإسلام التقليدي السني بمنزلة الخارج التأسيسي للخطاب الإسلامي العلوي، فهو يمثل كل ما ليسوا عليه، في حين يقبل (الحقائق) التي صرّح بها القرآن. ما يعارضونه هو المعنى الذي وضعه أهل السنة في النص، وليس النص نفسه. إن مُثُل النبي والإمام عليّ- اللذين يمكن أن نسميهما ناشطي حقوق الإنسان وفق تعابير اليوم- قد باتت طيّ النسيان في سياسة أهل السنة، ويقولون إن هذه المُثل توجد الآن في المجتمعات الأوروبية أكثر منها في العالم الإسلامي.

الخطاب (العلوي) النقدي

في حين إن الخطاب (العلوي) الإسلامي يُستمد إلى حد كبير من العناصر والخطابة الإسلامية، فإن الخطاب (العلوي) النقدي يمثل من وضعوا أنفسهم أبعد بكثير من الإسلام السائد. وربما هذا هو سبب أن المتحدثين في إطار الخطاب (العلوي) النقدي أكثر سرية في تصرفاتهم، في حين أن الذين يستخدمون الخطاب (العلوي) الإسلامي يتحدثون علنًا وتراهم أكثر استرخاء في حديثهم في الأماكن العامة. وفي حين إن الخطاب (العلوي) النقدي يؤكد إسلامية معتقداتهم، فهم لا يرون حاجة إلى (التذلل لأهل السنة)، ومن ثم يضعون أنفسهم بعيدًا عن الإسلام من الناحية الدينية. لا يخشون استخدام مفردات غير مقبولة في الإسلام، من مثل تسمية التجليات

العلوية بالثالوث، وهو بنظر المسلمين عنصر مشكل في المسيحية بوصفه يلقي ظلالًا من الشك على وحدانية الله، العقيدة الأكثر مركزية في الإسلام. إنهم يشيرون أيضًا إلى تأثيرات مختلفة، مثل الفلسفة اليونانية المذكورة في أصولهم والانجذاب نحو المسيحية بسبب المعتقدات المتشابهة. أشار رجل إلى تقديس قديسين يتقاسمونهم مع الطوائف المسيحية في سورية. ومضى إلى القول إن شقيقه المتديّن يشعر من حيث الدين أنّه مسيحي أكثر من كونه مسلمًا، وأن غرفته مليئة بالصلبان وتماثيل مريم العذراء. ومع ذلك، فإن هذا لا يتعارض، كما يقول، مع التعاليم الإسلامية وفق عقيدته.

ذكر آخرون يعتمدون على الخطاب (العلوي) النقدي الأركان الخمسة في الخطاب (العلوي) الإسلامي، لكنهم مضوا أبعد من ذلك الخطاب في الإشارة إلى خطئه في تفسير هذه الأركان. إذ لم يكن المقصود إطلاقًا أن تؤخذ حرفيًا، كما يقولون. وبدلًا من ذلك، فإن لهذه الأركان معنى رمزي في العقيدة، لكنها ليست مفروضة على المؤمن. يصوم كثير من العلويين خلال شهر رمضان، لكنه ليس فرضًا عليهم. فالخاص في الخطاب (العلوي) النقدي هو تسليمهم بوجود أسرار دينية في معتقدات العلويين. وفي حين إن العقيدة الإسلامية تقلل من شأن هذه الأسرار وتحاول التوفيق بين الاختلافات عن الإسلام التقليدي، فإنّ الخطاب (العلوي) النقدي يسلط الضوء عليها بوصفها غير إسلامية. مصادري معظمهم لم يكونوا راغبين في توضيح هذه الأسرار في ما عدا تلك المعروفة مثل تقمّص الأرواح، والمقبولة حتى داخل الخطاب (العلوي) الإسلامي. ومع ذلك، يظلّ أولئك الذين يكشفون بعض الأسرار قلقين بوضوح إزاء جوانب معينة، ويتحدّثون فقط في الزمان والمكان المريحين. وفي الوقت نفسه، هناك عنصر فخر واضح في طريقة حديثهم عن دينهم، لا يشعرون بأي حرج بشأنه. يمكن تفسير ذلك على أنه مقاومة للهيمنة السنية، لكن من مرسل خفيّ، على تعبير سكوت (1990). يمكن استكشاف جانب المقاومة بعمق أكثر في الفصل السابع.

وخلال حديثهم، يشكّك عدد من مصادري العلويين بأجوبتهم هم، قائلين إنهم لا يعرفون ما إذا كان ينبغي لهم قول ذلك لي. تحجّج بعض بالقول إن هذه الأشياء

باتت أكثر انفتاحًا الآن في هذا الوقت واليوم، خاصة بسبب الاتصالات الحديثة والإنترنت. في ما اعترف بعضهم الآخر بالتباينات، ولكن امتنعوا عن الخوض في التفاصيل. قال رجل من طرطوس على سبيل المثال إنّ العلويين يصلّون بطريقة مختلفة عن غيرهم من المسلمين، وأراد أن يريني كيف يفعلون ذلك على الرغم من قوله إنه تعلّم أن الله سيعاقبه إذا أخبر شخصًا غير علوي بهذا.

خلاصة

المعاناة والصدمات هي طريقة العلويين في بناء تاريخهم. وعلى الرغم من أن العلويين لا يطلقون على أنفسهم لقب أمّة، فإن طريقة سردهم تاريخَهم تشبه إلى حد بعيد سرديّات شوهدت لدى الحركات القومية، ترسم خطًا مباشرًا من الماضي البعيد إلى الحاضر، وتشرح مكانيًا وزمانيًا كيف صارت (نحن) من نكون وكيف صرنا هنا. يوجد نزوحان في السردية العلوية؛ الأول إلى سوريا الكبرى جزءًا من محنة الطائفة الشيعية الأكبر، والثاني حين طردوا من المدن والسهول الخصبة ودُفعوا إلى الجبال. كادت هذه الصدمة أن تؤدي إلى انقراضهم، ولم يبقوا على قيد الحياة إلا بفضل التضاريس الوعرة لكن الدفاعية لجبل النصيرية. في ما تماهى بعضهم على ما يبدو بمجموعات أخرى اضطهدها أهل السنة. كتبت لي امرأة عن أنّ الأرمن شهدوا معاملة مماثلة: «هل تعرف مأساة الأرمن؟ لدينا التاريخ نفسه مع أهل السنة... مثخنون نحن بتاريخنا المؤلم».

في سرد التاريخ وربطه بمعتقداتهم، يلجأ مصادري العلويون إلى (إعادة تقديم) تاريخ يهيمن عليه خطاب السنة الاستطرادي. الهيمنة السنية كتبت التاريخ بطريقة تقصي العلويين من المجتمع الإسلامي وتجعلهم غير مقبولين بسبب معتقداتهم المفترضة. وهم يعترفون بوجود هذه الهيمنة السنية، ولكنهم لا يحترمونها. تبيّن الخطابات العلويّة بوضوح هذه الخصومة في محاولاتها لإعادة سرد التاريخ والدين على حدّ سواء، بغية التأكيد على مزاعمهم بكونهم مسلمين. وفي حين يسعى الخطاب (العلوي) الإسلامي إلى مقاومة الهيمنة من خلال إعادة ترتيب العناصر المرتبطة بالنقاط

العقدية، فإن الخطاب (العلوي) النقدي يذهب أبعد من ذلك بكثير في مزاعمه بالفرادة، ويقدم اعتقادًا أكثر وضوحًا في حقه بتعريف نفسه بغض النظر عما تورده الهيمنة. وهذا يختلف عن الخطاب الرسمي الذي يسعى إلى إقحام العلوية بالقوة ليأخذ مكانًا ضمن مذهب الهيمنة السني، ويمضي إلى حد إنكار المبادئ التي يعترف بها الخطابان الآخران.

تشير الاختلافات التي تم تحديدها بين الخطابات الثلاثة إلى صراع داخل المجتمع العلوي في تمثيل تاريخهم ومعتقداتهم. قد تكون هذه الاختلافات نابعة من الاختلافات اللاهوتية الواضحة بين المشايخ العلويين من مختلف فروع وفرق الدين العلويّ. عندما سألت مصادري عن هذه الاختلافات العلوية-العلوية، قالوا كلّهم إنها هامشية وليس لها أي أهمية. بطبيعة الحال، إن الاعتراف بالخلافات الداخلية اعترافٌ بالضعف والانقسام، وقد يكون هذا سببًا في أن أحدًا لم يرغب في الحديث عنها خلال تناولهم موقفهم المتصور من الخضوع للهيمنة. وربما هناك سبب آخر هو أن تلك المناقشات اللاهوتية تجري داخل دوائر علويين ملقّنين، وهي بذلك شيء يخرج عن نطاق اهتمام العلويين العاديين وشؤونهم.

تتأثر الكيفية التي يرى بها العلويون أنفسهم في هذه المرحلة من الزمن تأثرًا كبيرًا بكيفية تفسيرهم التاريخ. فالتاريخ يحدد كيفية رؤية الحاضر. لكن التاريخ يفسَّر أيضًا ويُمثَّل وفقًا لكيفية رؤية المرء حالتَه الحالية. يجب النظر إلى السرديّة التاريخية وإلى العلاقة مع أهل السنة الحاكمين كعلاقة جدلية. يتناول الفصلان التاليان كيفية بناء العلويين عالمهم الاجتماعي والسياسة المعاصرة في سورية.

الفصل السادس: بناء المجتمع

ترجمة: ياسر نديم سعيد

تبنى الخطابات من خلال ما تقصيه إلى خارجها التأسيسي، فتأتي الهويات لتتبع هذا النمط من العلاقات فتشكّل نفسها ككل ما هي ليست عليه. فـ (نحن) نُبنى من خلال بنائنا لـ(الآخر)، وهذا التشكّل التخومي ينشئـ(ـنا) في نهاية المطاف. ولذلك فإن الهوية تتشكّل في هذه الحدود، فتصبح الفروق لبّ الهوية. يتناول هذا الفصل هذا التشكل التخومي، وكيف شكّل العلويون أنفسهم عبر تشكيل (الآخر) اجتماعيًا.

كما هو الحال في سردية العلويين التاريخية، يشكّل السنّة الخارج التأسيسي للهوية الجمعية العلوية. إنّ هيمنة الخطابية الاستطرادية السنية (المتركّزة على قوة السنّة في تعريف هوية المسلم والإسلام (الصحيح» تخلق أشكالًا من المقاومة بين العلويين، كما تخلق عندهم الشعور بالدونية في الفضاء العام. ومع ذلك فإن خطاب العلويين المضاد في (نسخته المستترة) يُظهر أن العلويين على الرغم من أنهم يضعون أنفسهم في قعر التراتبية الهرمية للهويات الطائفية في سورية، فإنهم ينظرون إلى أنفسهم بشكل متفوق اجتماعيًا وثقافيًا على خصومهم. تتقوّى هذه الظاهرة من خلال تشارك العلويين مع الأقلية المسيحية في وضعية معارضة قوة السنّة. ينظر العلويون للمسيحيين نظرة تحليلية بوصفهم شركاء لهم، ولكنهم ينظرون لهم أيضًا بوصفهم نموذجًا يقتدون به.

المسألة التي يناقشها هذا الفصل هي كيف يشكّل ذلك كله أساس بناء مجتمع العلويين، مع التركيز على الثقافة وطريقة الحياة والعلامات المميزة التي يستخدمها العلويون لتفريق أنفسهم عن السنّة.

(نحن) و(هم)

ليس بالضرورة أن تبرز الهوية العلوية أو أن تلعب دورها في عدد من المواقف. وكما هو الحال في الهويات كلها، فإن الهوية العلوية تبرز للمقدمة في سياقات معينة فقط. وكثيرًا ما يجري تعتيمها بواسطة هويات أخرى. وفي الوقت نفسه فإن الهوية العلوية مهمة بالطريقة التي تُعد فيها الهويات الدينية كلها مهمة في سورية، وهي توجد دومًا في الخلفية، لدرجة أو أخرى، بحيث يمكن استخدامها عاملًا مفسّرًا أو عاملًا مسبّبًا في عدد من القضايا.

حين توجّه الأسئلة للعلويين عن (من هم؟)، يتولّد انطباع بأن هويتهم الطائفية ليست أول هوية يركزون عليها. يرسم العلويون بصورة نموذجية هويات عدة لتعريف أنفسهم، والأكثر أهمية منها هي حقيقة أنهم سوريون عرب ومسلمون. فالخطاب السوري العام يتسم بتركيزه على هوية عربية عريضة أكثر منها هوية سورية وطنية. إذ تستخدم الكتب المدرسية ويستخدم الإعلام منظورًا عروبيًا شاملًا، تمامًا مثل الاسم الرسمي للبلد (الجمهورية العربية السورية) (لانديس 2003). لا يختلف العلويون عن ذلك، فمصادري كانت متحمسة للإشارة إلى أنها منتمية إلى **جماعة** أكبر وأكثر امتدادًا، وهم يقدّمون أنفسهم أولًا وقبل كل شيء بوصفهم عربًا وسوريين.

هذا يحيل إلى الخطاب الرسمي الذي يهمل الهويات الطائفية التي لا تُعد موضوعًا للمناقشة العامة. ونتيجة ذلك، فإن القاعدة السائدة عندما تتحدث مع شخص لا تعرفه هي أن تلتزم بالخطاب الرسمي، وأن تتحدث ضمن الحدود المقبولة. ومع ذلك عندما تُظهر لهم اهتمامًا بالفروق الاجتماعية وبكيفة ظهور مجتمعهم مختلفًا عن الأجزاء الأخرى من البلد؛ فإن الناس سرعان ما يرغبون بالتفصيل أكثر والتحدث أكثر عن مجتمعهم، مقدّمين هذا المجتمع بمصطلحات طائفية من مثل مجتمع علوي.

ثمّة تصوّر واضح بين العلويين بأنهم **جماعة** منفصلة تتشارك سمات معينة تجعلهم مختلفين عن بقية السوريين. وهكذا حين بناء هويتهم الجمعية فإن أول ما يركّز عليه كل علوي تقريبًا (ممن تحدثت إليهم) هو السمات المتحررة لهذه الجماعة. ومثل السمات الأخرى كلها، فإن (التحرّر) هي صفة علائقية، وهم يستخدمونها بإجراء

مقارنات بينهم وبين المجتمع السوري، وبينهم وبين أوربا. يشرح عدد من العلويين أنهم مختلفون ثقافيًا تمامًا عن بقية سورية، ويستفيدون من خطابات أخرى مثل التحرر النسبي للثقافات المتوسطية، ويربطون ذلك بالخطاب العلوي لبناء هذه الفكرة. وما يميّز هذا (الخطاب (العلوي) النقدي) هو أنه أكثر توجهًا نحو الغرب من (الخطاب (العلوي) الإسلامي) الذي يرتبط أكثر بالهوية العربية. وبتقديم أنفسهم بوصفهم متوسطيين يقيم هؤلاء العلويون رابطًا مع أوروبا، يحيل إلى كيفية سردهم تاريخهم وجذوره التي تمتد إلى الفلسفة اليونانية، والتعاون مع الصليبيين. ويضطلع المسيحيون بدور مهم أيضًا في هذا البناء، حيث يبنيهم العلويون بوصفهم جماعة مشابهة ثقافيًا، ومنفتحين عقليًا ومتسامحين، مثلما هم العلويون.

من ناحية أخرى، يقدّم الخطاب (العلوي) الإسلامي عادةً الليبرالية العلوية بمصطلحات دينية أكثر وضمن السياق العربي الأعرض، ولكنهم ينأون بأنفسهم عن السنّة بقدر ما ينأى أصحاب الخطاب (العلوي) النقدي في ما يخص اختيار نمط حياتهم ضمن إسلام يعرّفونه هم.

حين التحدث مع العلويين عن اختلاف مجتمعهم عن مجتمع السنّة، أي عن كيفية تشكيلهم التخوم الفاصلة معهم، فإنّ ثمّة علامات مميزة محدّدة يعود إليها الناس مواظبين. يتناول هذا الاختلاف أساسًا كيفية عدم خضوع العلويين للقواعد التي يخضع لها أهل السنّة. أحد الأمور التي يتم التركيز عليها هو توافر الكحول بصورة شائعة، وشربه علنًا. الكحول متوافر في سورية، وشرب البيرة أو المشروبات الروحية شائع في عدد من الأماكن فيها. ولكن العلويين يشيرون إلى أنه على الرغم من أن الكحول مسموح به في سورية كلها، فإن المجتمع العلوي أكثر تساهلًا في الكحول، ولا يعترض على تناوله إلا إذا كان مفرطًا طبعًا. وعلى الرغم من ذلك، لا يبدو شرب الكحول منتشرًا إلى هذه الدرجة، بل إن تناوله يقتصر على وجبات الطعام أو في حفلات الشباب، ولكن الخطاب العلوي يصبح مصدرًا للشعور بالفخر لأن الكحول مسموح به على نحو لا يشبه المجتمع السنّي الذي يمكن فيه تناول الكحول، ولكنه بالتأكيد أمر غير مسموح به طبقًا للقواعد الدينية. وهكذا فبدلًا من أن يعدّ مسألة

شخصية، يصبح شرب الكحول رمزًا للتحرر العلوي مقابل النزعة المحافظة لدى أهل السنّة.

لكن الأمر الأكثر مدعاةً للفخر هو دور النساء، والعلاقات بين الرجال والنساء. يقول العلويون إن النساء العلويات أكثر حرية في كيفية اختيار أنماط حياتهن، وأنهن يشاركن في المجتمع أيضًا بدرجة تفوق كثيرًا مشاركة النساء السنيّات. ولكي يقارنوا هذه المسألة، يتناول العلويون كيف يفترض من البنات السنيات أن يتصرفن في المجتمع السنّي النمطي حيث يجب عليهن ارتداء الحجاب وتغطية معظم أجسامهن قدر الإمكان. وهكذا أصبحت الملابس علامة مميزة مهمّة على حرية البنات العلويات أي تمكنهن ارتداء الملابس كما يرغبن، وإظهار مساحات من أجسامهن أكثر من أي مكان آخر في سورية عمومًا، باستثناء الأحياء الدمشقية التي تضم الطبقة العليا من المجتمع. ومرة أخرى، كما هو الحال مع الكحول، يؤكد العلويون أنه لا توجد قواعد للباس المرأة، وأن تغطية شعرها ليست مطلوبة أو ليست عُرفًا، حتى وإن كانت كثيرات من النساء الكبيرات في العمر يفعلن ذلك. وبالفعل نظرًا لبناء المجتمع السنّي بوصفه مجتمعًا محافظًا وصارمًا، فإن النساء العلويات يجب عليهن ألا يرتدين الحجاب لأن هذا الأمر يصبح رمزًا للقمع الديني للنساء.

بصورة مشابهة، فإنّ التفاعل بين الرجال والنساء في المجتمع العلوي لا يخضع للضبط بالطريقة الموجودة في المجتمع السنّي، ولإظهار ذلك توضّح مصادري من العلويين أن وجود صديق للفتاة أو صديقة للشاب شائع جدًا وليس مستهجنًا كما هو الحال عند أهل السنّة. وأكثر من ذلك حين يقرّر شاب وشابة أن يخطبا، تكون هناك فسحة لهما أكبر بكثير مما هو موجود عند السنّة كي يتعرّف بعضهما إلى الآخر وعلى عائلتيهما قبل الزواج. وبصورة عامة تكون العلاقة بين الجنسين أقل تقييدًا. إن محض اللقاء والتحدث مع أحد من الجنس الآخر سهل، وحين التحدث عن هذا الموضوع تشير مصادري إلى الشارع حيث يتحدث الرجال والنساء، أو يضربون مثلًا بأنفسهم وعن كيفية لقائهم ببعضهم في متجر أو في مطعم. يختلف هذا الأمر كثيرًا عما هو شائع في مجتمع السنّة الذي يصفونه بالمحافظ إلى درجة كبيرة تجاه أدوار الجنسين،

حيث لا يسمح للصبيان والبنات غير الأقرباء بالاختلاط، وحيث ترتّب العائلات زواجات أبنائها وبناتها.

يستخدم العلويون عادةً أمثلة لشرح كيفية اختلافهم عن السنّة. عندما دعيت إلى منزل أحدهم كنت ألتقي مع الأم والأخوات وأصافحهن عند تقديمي لهن، وكن يجلسن معي ويشاركن في الحديث مثل أي ذكر في العائلة. يقول لي العلويون إن بنات السنّة، بالمقابل، لا يصافحن بالأيدي ولا يجلسن للتحدث بهذه الطريقة، وفي كثير من الحالات لا يظهرن أبدًا لإلقاء التحية على الضيوف.

يستخدم العلويون أحيانًا حالي بوصفي رجلًا غربيًّا وغير مسلم لمزيد من الشرح والمقارنة. أخبرني أحد مصادري أن بعض السنّة (الأرثوذوكس) لن يصافحوني بسبب ديني (أو بسبب أنه لا دين لي). وهكذا، فإن العلوي حين يستخدم هذه الأمثلة المتطرفة عن سلوك (الآخر)، فإنّه يوضّح ضمنًا بأنّ الـ(نحن) هي نقيض الـ(هم).

ويستخدم عدد من مصادري أحداثًا معاصرة كي يظهروا أن سلوك العلويين برهان على مواقفهم المتسامحة تجاه الدين والمجتمع، في مقابل السلوك المتطرف للسنّة. أحد هذه الأمثلة هو إحراق السفارة النرويجية والسفارة الدانمركية في دمشق بعد نشر الكاريكاتيرات حول النبي محمد في الإعلام الإسكندينافي في فبراير/ شباط 2006. يقولون إن العلويين لم يحبوا تلك الكاريكاتيرات بيد أنّه يستحيل أن يكون رد فعلهم هو الغضب والعنف. فبخلاف السنّة الذين رأوا في نشر تلك الكاريكاتيرات إهانةً لدينهم، وأرادوا معاقبة الفاعلين، فإنّ العلويين ذوو عقل متحرر، لا تستثيره تلك الأفعال. وفوق هذا كله، فمن المستحيل أن يأخذ العلويون الأمر على محمل شخصيّ. يلقي هذا الأمر الضوء على ما يقدمونه على أنه غياب التفكير الديني الجمعي، ما يجعل ذلك علامة مميزة أخرى تفرّقهم عن السنّة المتطرفين.

العلاقات بين الطوائف

يُعد أمرًا مثاليًا في سورية أن تعيش الطوائف بانسجام، وألا يولي الناس أهمية للدين. هذه هي أيضًا السياسة الرسمية، وهي تتعارض مع المسحة الطائفية التي يميل

الإعلام إلى إخفائها. عندما يتم القفز مباشرة إلى السؤال عن العلاقة بين الطوائف فإن إجابة العلويين، مثل السوريين جميعهم، تكون أولًا متسقة مع الخطاب الرسمي، وهي أنه لا توجد مشكلات بينهم وبين الطوائف الأخرى، وأن الناس يتعاملون مع بعضهم بعضًا على أساس متساوٍ، وأن الدين ليس أمرًا مهمًا.

وبما أنّ الانسجام الطائفي فكرة مثالية نموذجية، فإن الناس لا يرغبون بأن يُظنّ بأنهم متحيّزون أو عنصريون أو متخلفون. يبدو هذا الأمر أكثر أهمية للعلويين، لأن عليهم أن يرتقوا إلى صورتهم بأنهم متحررون وذوو عقل منفتح. يلجأ العلويون في كثير من الأحيان إلى الغموض بدلًا من الاعتراف بأن لديهم وجهات نظر سلبية تجاه الطوائف الأخرى. ففي أثناء حديثي مرةً مع حارس لمقام علوي [من مقامات الأولياء] في جبال النصيرية حول الغرض من المقام، شرح لي هذا الرجل العجوز أن الناس جميعهم أخوة ويعبدون الإله نفسه، وسمّى العلويين والمسيحيين واليهود والمسلمين. عندما سألته هل يشمل ذلك المسلمين السنّة؟ غمغم بقول ما، وغيّر موضوع الحديث. إن صمته عن هذا الموضوع، غالبًا ما يعني في هذه الحالة أن وجهة نظره حول السنّة سلبية، أو أن من الصعب جدًا البوح بها أمام الغرباء.

حين أسأل في الحالات معظمها عن علاقة أحدهم بالطوائف الأخرى التي تعيش في بلدته أو منطقته، يجيب بأن المكونات الطائفية غير مهمة. وعادةً ما يستخدم هؤلاء أنفسهم أمثلة، فيوضحون أن لديهم أصدقاء من المكونات الدينية كافة. ومع ذلك عندما يُسألون أكثر حول أصدقائهم يتضح أن الأصدقاء غير العلويين الذين يتحدثون عنهم في الحالات معظمها يكونون من المسيحيين، ونادرًا ما يكونون من السنّة. هذا لا يعني أن العلويين والسنّة لا يختلطون، بل إنهم يختلطون في كثير من المناسبات، ولكن يبدو أن الصداقة الحقيقية بين العلويين والسنّة تتعلّق بالمستوى التعليمي والطبقة الاجتماعية. في الحالات التي اختبرتها، كانت هذه الصداقات تجمع أناسًا من الطبقة العليا، أو من المثقفين، أو من حالات المهمشين اجتماعيًا بمثل المثليين أو الشباب المتشبّهين بالغرب ممن يبحثون عن أصدقاء لهم وجهات النظر نفسها. يقول أحد ممثلي الخطاب (العلوي) النقدي إن هذه الحالة تنطبق عليه تمامًا، فعلى الرغم من أن عددًا من معارفه هم من السنّة، فإنه يقضي الوقت معهم في أثناء

عمله أو دراسته، أما من يقضي الوقت منهم بحسب اختياره في وقته الحر فهم إما علويون أو مسيحيّون، ويتابع ذلك العلوي حديثه فيقول إنه يتوقع أن مثل ذلك الأمر حدث مع أبيه الذي عمل في الجيش، على الرغم من أنه قضى وقته مع أنواع البشر جميعهم خلال عمله.

الحالة الوحيدة التي يعترف فيها الناس بصورة حرة بمشكل الدين، هي الزواج. لا يحقق الزواج العابر للطوائف في سورية انتشارًا كبيرًا جدًا. مصادري الأكثر شبابًا والأكثر تحررًا لديهم موقف أكثر استرخاءً تجاه هذا الموضوع على المستوى الشخصي، ولكنهم يقولون إن العواقب الاجتماعية كبيرة بشكل يجعل من الأفضل تجنب المشكلة برمتها، وألا يفكروا أصلًا محض التفكير بعدّ شخص ما من طائفة أخرى شريكًا محتملًا. في المستوى الظاهري، فإن العلويين الذين يزعمون أن دين المرء غير مهم ويرغبون بتصوير أنفسهم أشخاصًا ذوي عقول منفتحة، يفاخرون بوجهة نظرهم التحررية عن الزيجات المختلطة. وعادة ما يستخدم هؤلاء الأقارب أو الأصدقاء الذين تزوجوا من غير العلويين مثالًا على أن الدين غير مهم. يبدو هذا الأمر، مثله مثل دين أصدقائهم من غير العلويين، جزءًا من القصة فقط.

يتضح في الحالات معظمها أن الزيجات التي يتحدثون عنها قد تمت بين علويين ومسيحيين، وليست بين علويين وسنّة، وأكثر من ذلك فإن الأمثلة التي عرضتها مصادري كانت تميل إلى أن تحدث بين رجل علوي وامرأة غير علوية، أكثر من العكس. بحسب التقليد الأبوي في الإسلام، فإن دين الأب يحدّد دين الأبناء، وهكذا فما دام الأب لديه الدين (الصحيح)، فإن دين الأم غير مهم. هذا يعني أن المرأة التي تنتمي إلى طائفتك وتتزوج من طائفة مختلفة يُنظر لها بشكل أقل قبولًا من الحالة المعاكسة. وهكذا يستخدم العلويون الخطاب الرسمي للانسجام الديني أمرًا مثاليًّا، ولكنهم ينسون ذكر أن هذا الانسجام ليس كاملًا.

يظهر هذا الأمر المثالي أيضًا في قصص "المجتمعات النموذجية". أحد هذه الأمثلة قرية دوير طه في ريف طرطوس. إذ يُظهر معظم من حدّثتهم في هذا الموضوع أنها قرية يعيش فيها المسيحيون والعلويون بعضهم مع بعض، ويتزوج بعضهم من بعض، وكأنهم ينتمون إلى الطائفة نفسها. وتنتشر قصص أخرى تدّعي وجود سنّة

وشيعة يعيش بعضهم مع بعض هناك، وأن الجميع يتزوجون وينسجمون في وئام، لكنّ هذا الأمر يبدو مبالغًا فيه. توضح هذه الطريقة في العرض، خاصة عندما تحشر طوائف إضافية في هذا المزيج، الكيفيّة التي يودّ العلويون أن يروا جماعتهم فيها: جماعة خالية من الأحكام المسبقة ومن التفكير الطائفي. وهكذا تشكّل قرية دوير طه مثالًا حيًا للخطاب الرسمي، ويعد نجاحها أمرًا مثاليًا. ليس المهم صحة هذا الوضع على النحو الذي يوصف فيه، بل المهم هو القصة بوصفها ترميزًا لإمكان التعايش الطائفي، على الأقل بين العلويين والمسيحيين.

ولذلك فإنه، وعلى الرغم من تمنّي ألا يكون الدين مهمًا، لكن يتضح من ملاحظتي ومن حديثي مع سوريين من طوائف مختلفة، أنّ الطائفة تلعب دورًا بارزًا في تأويلهم عالمهم. ينطبق الأمر ذاته بين العلويين. فكلّما ذكرتُ أنّ لي معارف من بلدة أخرى، خاصة إذا كانت بلدة مختلطة، فإن أحد الأسئلة التي أتلقاها هو (هل هو علوي أم مسيحي أم سنّي؟)، وذلك اعتمادًا على كل حالة. لا شيء استثنائي في هذا الأمر لأن الناس في العالم كله لديهم أحكام مسبقة، ويحتاجون إلى تصنيف الآخرين في فئات، من أجل فهم من هم. يبحث عدد من العلويين، مثل غالبية الناس، عن تأكيد مفهوماتهم السابقة، من خلال وضع الأمور باستمرار في التصنيف الطائفي المعدّ مسبقًا.

بصورة عامة ونظرًا إلى ثبات الطائفية وتحريمها، يتعامل الناس بعضهم مع بعض بوصفهم أفرادًا، ومع ذلك فإن الدلالة على حساسية موضوع الدين هي حقيقة أن الدين كما رأيناه لا يُفترض أن يكون قضية. إن سؤال الشخص عن دينه مباشرة يعد أمرًا وقحًا للغاية، ولا يتم ذلك بهذه الصورة المباشرة. يمكن للأجنبي أن يمثّل دور الجاهل لهذه الحقيقة، وأن يسأل هذا السؤال مباشرة، ولكن حتى لو أجابه الناس فمن الواضح من كثير من ردود الفعل أنهم لا يكونون مرتاحين للسؤال المباشر. يبدو عدم الارتياح منتشرًا أكثر بين العلويين منه عند غيرهم من الجماعات.

بما أن الدين مهم جدًا في تصنيف المرء لمن يلتقيه، فإن المجتمع السوري اخترع طرقًا للتحايل على السؤال المباشر، فبدلًا من ذلك يسأل السوريون عن اسم العائلة

واسم القرية (النسخة السورية للسؤال عن "أصل" الشخص). لدى (قرفان) مدخل لهذه اللعبة الخاصة في مدونته (Karfan 18/03/2005B):

«يسأل الناس عادة في سورية: "من أين أنت؟" لكي يعرفوا فيما إذا كنت سنيًّا أو علويًا أو درزيًا أو اسماعيليًا أو كرديًا أو مسيحيًا. طرطوس المدينة التي قدم منها قرفان تضمّ سكانًا من العلويين والسنّة. سيتم سؤالك مباشرة في مثل هذه الحالة: "من أين أنت في طرطوس؟". اعتاد قرفان على التلاعب بالناس عن طريق ذكر اسم قرية مختلق غير موجود ومراقبة سائليه وهم يجهدون أنفسهم في اكتشاف هل هذه المنطقة من الجانب العلوي أم السنّي وذلك عن طريق السؤال عن المكان بالضبط، وهل يقع في المدينة (سنّة) أم في الضواحي (علويون). ولكن لعبة "من أين أنت؟" لعبة يجيدها كل السوريين فهي مهارة أساس للعيش هنا».

بذلك يتعذّر إخفاء خلفية المرء ودينه ما لم يلجأ إلى الكذب الصريح.

العلاقات بين العلويين والسنّة

إنّ أكبر انقسام طائفي في الساحل السوري هو الانقسام بين العلويين والسنّة. العلويون يعرّفون أنفسهم بالعلاقة مع السنّة قبل كل شيء، ويستخدمون الصورة النمطية للسنّة بوصفهم أناسًا تقليديين ومحافظين، في ما يبنون أنفسهم نقيضًا للسنّة تمامًا. عند الحديث عن الانقسام العلوي السنّي تتبنى مصادري من العلويين آراءً تتراوح بين الازدراء واللامبالاة، ولكن بحسب ما سبق ذكره، يميّز العلويون دائمًا بين الأشخاص والجماعة نفسها. كثيرًا جدًا ما يتحدث العلويون عن تشككهم في أهل السنة، ولكنهم في الوقت نفسه تمامًا يتحدثون عن سني مختلف يعرفونه، ويصفون هذا المختلف بأنه ليس على نمط أهل السنّة. فالمشكلة تكمن في المجتمع السنّي، وليس في كونهم خلقوا على مذهب أهل السنّة.

يرتبط هذا الأمر بالخوف الذي ورثه العلويون في نشأتهم، ونجم عن الإيمان الراسخ بأن أهل السنّة في الجوهر يؤمنون بأنهم الوحيدون الذين يعرفون الإسلام الحقيقي، وأن هذه الحقيقة يجب أن تنتشر بالقوة بين المسلمين الآخرين الذين

اختاروا الطريق الخاطئ. في النهاية، فإن أساس كرههم للسنّة يعود إلى قناعتهم بأن أهل السنّة لا يحبون العلويين. وبذلك فإن هوية أهل السنّة تُبنى- وفق هذه القناعة- وفق خط مستقيم يتصل مباشرة بالسردية التاريخية التي تركّز على قمع العلويين واضطهادهم. أحد مصادري، وهو ممثّل للخطاب (العلوي) الحرج الذي ينأى بالدين العلوي عن التيار الرئيس للإسلام، عبّر عن هذا الأمر في إحدى محادثاتنا حول الموضوع قائلًا: "لا أعرف لماذا يكرهوننا".

يُبنى هذا الأمر على تصوير السنّة جماعة من المتعصبين دينيًا يحكمون على العلويين طبقًا لوجهات نظر متطرفة تتبع تفسيرات دينية، تشبه تلك التي تعود إلى ابن تيمية (انظر صفحة 58). مصدر صريح آخر من مصادري في أثناء حديثه عن أن العلويين لا يصلّون في المساجد، وأن نساءهم لا يرتدين الحجاب، يقول إن العلويين في نظر السنّة: «كفار لأننا لا نتبع هذه القواعد، وأن السنّة المتطرفين يؤمنون بأنهم إذا قتلوا زنديقًا فسيذهبون إلى الجنة بعد موتهم». يقول هذا المصدر إن وجهة النظر هذه مسألة ناجمة عن التربية والتعليم أكثر مما هي ناجمة عن الدين، وأن المشكلة تكمن في أن 40 بالمئة من السوريين لا يتلقون تعليمًا مناسبًا، بل يتلقون بدلًا من ذلك تعليمًا دينيًا في المساجد، وهذا ما يعطيهم أساسًا دينيًا متأصلًا في فهمهم الكلي للمجتمع السوري وطوائفه. نجد في الوقت نفسه أن المجتمع السوري يتحوّل ليكون أكثر انفتاحًا وتسامحًا، ولكن هذه العملية تتركز غالبًا في الطبقات الوسطى. موطن القلق الأكبر لدى مصدري يكمن في ما قد تتجلّى عليه العقائد السنّية، وليس في حقيقة أن غالبية أهل السنّة يؤمنون بهذه العقائد المتطرفة.

وليس مفاجئًا أن تبدو مصادري الأقل تفاعلًا مع السنّة، الأكثر حديّة والأقل استعدادًا للاعتراف بالسنّة جماعة غير متجانسة. تبدو مصادري التي تنحدر من اللاذقية (المدينة المختلطة جدًا) أكثر انفتاحًا من مصادري في جبال النصيرية على فكرة وجود سنّة (مختلفين). يلعب العمر على ما يبدو دورًا في النظرة إلى أهل السنّة. للأسف فإن أعمار مصادري معظمهما تتراوح بين 20 و40 عامًا، ولكنهم يخبرونني كيف ينظر آباؤهم وأجدادهم للأمور بطريقة مختلفة عنهم. تقول مصادري معظمها إنه كلما كان الشخص أكبر عمرًا كان أكثر انتقادًا للسنّة، ويُرجعون ذلك إلى تجارب

المسنين في التمييز ضدهم وتعود إلى أربعينيات القرن الماضي. أخبرتني إحدى الفتيات من أب سنّي وأم علوية أن جدتها لأمها اعترفت لها أنها لم تتقبّل أبدًا زواج ابنتها من سنّي. بالنسبة إليها فإن الظلم الذي عاشته كان ذاكرة حية، فذكريات طفولتها كانت حول سوء معاملة العلويين وانتهاكهم بدنيًا في الأماكن العامة من قبل أسيادهم من السنّة. أما الأجيال الشابة، وخاصة تلك التي نشأت بعد الاضطرابات الطائفية التي تصاعدت في عام 1982، فلم تختبر سوى حالة السلام والاستقرار التي سادت منذ ذلك الوقت، وبالنسبة إليهم فإن قصص آبائهم وأجدادهم المرعبة هي تاريخ أكثر منه واقع.

قلة هم من يعترفون بوجود صراع طائفي بين العلويين والسنّة. فقد أعربت غالبية مصادري عن قلقها وتشككها بأهل السنّة في المنطقة وفي البلد، ولكنهم حين استخدام كلمات صريحة مثل (الصراع) في أسئلتي، فإنهم يجيبون معظمهم بالنفي، ويقولون إن قلة من المتطرفين ترغب في الصراع، ومع ذلك تصبح التعليقات أكثر بغضًا عندما يشعر أولئك أنه تم التعامل معهم بصورة سيئة على أساس دينهم.

وقلة من مصادري الأكثر شبابًا، يستخدمون كلمات أقسى، ويصفون الوضع العام بطرفين يكره بعضهما بعضًا، وينظران إلى هذا الحال كحرب اندلعت بين الجماعتين. يعترف أحد مصادري من المكونات المختلطة بأن عددًا من المظاهر في المجتمع السوري يمكن وصفه بالأمور المكتنفة بالصراع، ويصف الوضع في مدينة اللاذقية المختلطة بالمعركة الديمغرافية، حيث ينظر العلويون والسنّة إلى أعداد السكان بوصفها تشكيلًا للقوة. هذا يعني أنه إذا تزوجت فتاة علوية من رجل سنّي فإن العلويين يخسرون أفرادًا، حيث سيُضاف أولاد هذا الزواج إلى أفراد السنّة. وقد صادفتُ قصة أخرى في اللاذقية أيضًا حيث أخبرني شخص يعمل في الحكومة أن هناك تذمرًا بين السنّة في القسم الذي يعمل فيه لأن رئيس القسم (السنّي عرفًا وفق قواعد غير مكتوبة) قد استُبدِل به الآن شخص علوي، وهذا إجراء يصنّفه مصدري بالأمر المربك للوضع القائم. من النادر على أية حال أن يُصادف المرء وجهات نظر متطرفة كهذه، وحتى إذا كان لدى أحد مصادري الأخرى مثل هذه القناعات المثيرة للجدل، فأنا لا أتوقع

أبدًا منهم الاعتراف بوجودها، لأنها لا تتماشى مع وصف أنفسهم بالمكروهين وليس الكارهين أنفسهم.

العلاقات بين العلويين والمسيحيين

يشكل المسيحيون -كما تم شرحه أعلاه- (شاهد نفي التعصّب) الذين يؤكدون كون العلويين متسامحين ومنفتحين عقليًا تجاه الأديان الأخرى. وعندما يتحدث العلويون عن التعايش الطائفي وعن أنهم لا يمتلكون أحكامًا مسبقة ضد الطوائف الأخرى، فإنهم عادة ما يشيرون إلى الجماعات المسيحية في سورية. يشير العلويون في سردياتهم التاريخية إلى المسيحيين بصورة إيجابية، ويستخدم كثير من مصادري هذه السردية لتفسير العلاقة الجيدة بين العلويين والمسيحيين. الأكثر من ذلك أنهم يقولون إن العلويين والمسيحيين متشابهون جدًا ثقافيًا، وأن الجماعتين كلتيهما متسامحتان ومنفتحتان عقليًا. هناك أيضًا حالة مشاركة للقدر بين الأقليتين اللتين تشعران بالخضوع إلى الأغلبية السنّية. ويؤكد أحد مصادري من الأكاديميين هذه النقطة قائلًا إن وجود خصم مشترك يقرّب بين الجماعتين، ولكنه سرعان ما يشير إلى أن ذلك لم يكن ليحدث لو لم تكن الجماعتان متفقتين كثيرًا في الثقافة ووجهات النظر.

لا توجد فروق كبيرة بين الخطابين العلويين عند وصف هذه العلاقة، ولكن الخطاب (العلوي) الإسلامي يركّز أكثر على التشابه الاجتماعي بين الجماعتين، مستخدمًا العديد من العلامات المميزة المشتركة بينهما، والتي تميّزهما من السنّة. ويسلّط الضوء على التسامح والتحرر والتاريخ المشترك في القرى والمناطق مختلطة السكّان. بعض من يستخدم الخطاب (العلوي) النقدي يذكرون أيضًا التشابهات الدينية مع المسيحيين لتقوية هذا الرابط. أحد مصادري يشرح بشكل صريح أن التثليث العلوي قريب جدًا من التثليث المسيحي، وأن هذا الأمر يُظهر تشارك المعتقدات. تشير مصادر أخرى إلى أن العلويين والمسيحيين يتشاركون بمعتقداتهم

حول القديسين، ويتشاركون في عدد من مقامات الأولياء في الجبال المحيطة بالساحل السوري.

يوجد على ما يبدو فخر معيّن بين عدد من العلويين في ربطهم بالمسيحيين، وكأن المسيحيين يشكلون أمرًا مثاليًا يرغبون بالتشبه به. هذا الأمر منتشر أكثر بين أصحاب الخطاب (العلوي) النقدي، ولكن يبدو أن العلويين الآخرين ينظرون أيضًا للمسيحيين بتقدير عالٍ. ربما يرجع السبب إلى أن المسيحيين في سورية حسّنوا حياتهم، ولكن السبب أيضًا يكمن في تشاركهم الدين نفسه مع أوروبا. يشكّل نمط الحياة المرتبط بأوروبا، بطرق عدّة، أمرًا مثاليًا أيضًا بالنسبة إلى عدد من العلويين، ولذلك يتم إسقاط ذلك بطريقة ما على المسيحيين في سورية. قال أحد أصحاب الخطاب (العلوي) النقدي إن العلاقة مع المسيحيين هي أساس المشكلة مع السنّة: "هذا هو سبب كرههم لنا، لأننا نشبه المسيحيين". وقال آخر بصورة صريحة إنه يتمنى لو كان مسيحيًا وليس علويًا. هذا هو جوهر مشكلة العلويين، فالعلويون يقدّمون أنفسهم كقريبين جدًا من المسيحيين ثقافيًا ولكنهم مسلمون. وحال ما يتماهون بالهوية الإسلامية يصبحون ضحايا للهيمنة السنّية التي تمتلك قوة بناء هذه الهوية. ما يعنيه مصدري من قوله إنه يتمنّى لو كان مسيحيًا إذن، هو أنه عندما يكون مسيحيًا، يصبح قادرًا على الحياة كما يعيشها الآن، ولكن سيتم الحكم عليه بمعايير مختلفة، لأن نمط حياته حينئذ سيكون متوقعًا من شخص مسيحي. ولكنه بوصفه مسلمًا، وإن كان علويًا، يغدو ضحية للهوية المسلمة التي أنشأتها الهيمنة السنّية التي تقرر السلوك المتوقع لذواتها/ مواقع ذواتها Subject Positions.

الهيمنة السنّية والتمويه

هناك شعور بالإحباط بين مصادري من العلويين لأنه لا توجد طريقة بالنسبة إليهم لاختراق غير العلويين عمومًا وجعلهم يرون (العلويين الحقيقيين). لا تشكّل الطائفية والهوية الدينية موضوعًا للمناقشة العامة، ولا يوجد ميدان للعلويين للتواصل مع غيرهم بوجهات نظرهم كجماعة، وهذا أمر سأعود إليه في الفصل السابع. تنشأ التقييدات

الناجمة عن الهيمنة السنّية نتيجة التضاد بين الهيمنة والخطابات العلوية. وكما كان موضوعًا في الفصل السابق، فإن الخطابات العلوية المضادة للهيمنة تعيد تعريف أجزاء من الدين الإسلامي كي يتلاءم مع معتقدات العلويين، ولكن هذا الأمر من غير الممكن فعله في الفضاء العام نظرًا لأن هذا الفضاء يكبت القضايا الطائفية. أكثر من ذلك يشعر العلويون أنهم إذا فعلوا ذلك فإنه سيتم وصفهم بالكفار والزنادقة، الأمر الذي يشعرون أنهم عانوه معاناة كافية عبر التاريخ.

تصف مصادري من العلويين (التقية) العلوية (إخفاء الدين) بالأمر الحاسم لكيفية اختيار العلويين عيش حياتهم. الدافع المبدئي إلى هذا الأمر هو الشعور بتهديد الأكثرية السنية لجماعتهم. يشرحون هذا الأمر بواسطة التجارب التاريخية للعلويين، وكيف اضطُهِدوا وذُبِحوا عبر العصور، وأن التطرف السنّي الذي أدى إلى تلك الحوادث ما زال موجودًا عند السنّة من سكان سورية. يتملك المرء أحيانًا الانطباع الناتج عن كيفية وصف العلويين لسورية المعاصرة، بأن الاستقرار الذي يختبره العلويون الآن هو محض مدة راحة من (النظام الطبيعي) حين يكونون الطرف المتلقي لسوء المعاملة والظلم.

من الممكن لهذه الهشاشة أن تشرح أيضًا كيف يبدو أن بعض العلويين يرفضون خلفيتهم، ويقولون إنهم يتمنّون لو كانوا غير علويين، مثلما فعل المصدر المشار إليه أعلاه. يوجد أيضًا، على ما يبدو، مجموعة من العلويين، على الرغم من عدم امتلاكي معلومات موثوقة حول ذلك، تذهب بالاتجاه المعاكس. فهناك رافضون يذهبون إلى أبعد مما يصل إليه الخطاب الرسمي، ويرغبون أن يشبهوا الأغلبية بدلًا من ذلك، ويفضّلون أن يخفوا حقيقة أنهم علويون. انطباعي هو أن أولئك المعجبين بالطبقة المدينية الدمشقية العليا ينظرون إلى طرق العلويين في الحياة على أنها لا تتلاءم مع سعيهم للاندماج مع الحلقات الثرية والكوزموبوليتية. لذلك، قد يكون هذا هو أقرب إلى حال العلويين الذين يعيشون في مناطق ليست ذات أغلبية علوية (وهي مناطق لم يغطّها عملي الميداني). لذا فإنّ كونك علويًا يصبح محدّدًا لطموحك، الأمر المنتشر بصورة واضحة طبقًا لقرفان الذي كتب في مدونته (28.03.2005):

«الكل يعرف، خاصة أولئك العلويون الذين حاولوا جاهدين الاندماج بمحيطهم السنّي بعد انتقالهم للعيش في المدن الرئيسة، أنّ السنّة لن يتقبّلوهم أبدًا. لا يوجد بيت علوي واحد في دمشق من دون قصة أو قصتين من هذه التجارب الفاشلة في ما يمكن أن تسمّيه: محاولات الخروج من جلدك. إذ ما يزال العلويون مسلمين سيئين».

ولكن مصادري جميعها، تعيش في مناطق يسيطر فيها العلويون، ويشعرون في هذا السياق بالفخر كونهم علويين، ويتضح هذا أكثر عندما أُظهر أنا الأجنبي المهتم موقفًا إيجابيًا تجاه ما يميّزهم من باقي السوريين. ومع ذلك ما زالت النزعة الدفاعية تجاه الأغلبية السنّية قائمة، خاصة عندما يُواجهون السنّة حتى في مناطقهم. يعني كون العلويين جزءًا من المسلمين أن معتقداتهم الرئيسة حصينة، ويلقي المثال الآتي الضوء على ذلك: مررت بأحد معارفي من العلويين، وكان مع مجموعة من أصدقائه في طرطوس، فدعاني للانضمام لهم. بعد مدة توقف سائح سعودي وسألهم باللغة العربية عن موعد آذان صلاة المغرب. تسبّب هذا السؤال ببعض الاضطراب بين أصدقائي لاختلاف اللهجة على الأغلب، ولكن لأن كلمة المغرب تعني أيضًا بلدًا يسمى المغرب فقد بدأ هؤلاء بإجابة السعودي كما لو أنه يريد السفر إلى المملكة المغربية، وعندما أصبح واضحًا أنه يريد معرفة وقت صلاة المغرب، التمسوا جميعهم العذر بسرعة قائلين إنهم لم يفهموه بصورة صحيحة بادئ الأمر، وأنهم لا يستطيعون الإجابة على سؤاله لأنهم جميعهم مسيحيون!

كونهم علويين ومن ثم مسلمين، أشعرهم أنه كان يتوجب عليهم فهم مثل ذلك السؤال المهم، خاصة عندما يكون السائل سعوديًا، والذي سخر العلويون منه في ما بعد بقولهم: «كل شيء بالنسبة إليهم هو الله أكبر» (كلّو الله أكبر). وبدلًا من محض القول إنهم يجهلون موعد آذان صلاة المغرب، الأمر غير المقبول كإجابة بالنسبة إلى حامل هوية مسلم، اختاروا أن يخفوا أنهم علويون وتبنوا الهوية المسيحية بدلًا من ذلك، وهي الطريقة الوحيدة المقبولة اجتماعيًا لأن تكون جاهلًا بصلاة المسلمين. فحقيقة أنهم جميعًا وضعوا أنفسهم بالطريقة نفسها في وجه السعودي (المتطرف دينيًا) تُظهر كم هو مستبطن في دواخلهم فعل الإخفاء. ردود أفعالهم لم تصبح قضية

إلا بعد ذلك حين سألت أنا عن هذا الذي جرى أمامي. الجواب الوحيد الذي تلقيته أنه كان من الأسهل التعامل بتلك الطريقة مع ذلك الشخص.

هذا الاستخدام الذرائعي للهويات ليس مقتصرًا على العلويين بسبب الأحكام الطائفية المسبقة، والاعتقاد بأن المرء يُعامل بحسب طائفته. المثال الذي يصوّر ذلك هو دور النساء وما هو متوقع منهن. فالمرأة العلوية تمتلك حرية أكبر في اللباس والسلوك من المرأة السنّية إذا أخذنا بالحسبان نظرة المجتمع المحيط بهن إليهن. أعرف فتاة سنية في متوسط العشرينيات من عمرها تستخدم هذا الأمر لمصلحتها، فهي تلبس وتتصرف بطريقة متحررة كثيرًا بحيث يُنظر لها بصورة تلقائية بوصفها فتاة غير سنّية (أي علوية على الأرجح أو مسيحية بصورة أقل) ويُلتمس لها العذر في سلوكها الذي يُعدّ عادة مذمومًا في ما لو تم الحكم عليها بكونها سنّية. من الواضح من أسئلة الناس عندما يرونها تتنقّل مع أجنبي أنهم يفترضون أنها إما علوية أو مسيحية، لأن الفتاة السنّية الصالحة لا يفترض بها أن تتصرف بهذه الطريقة أبدًا.

في الوقت نفسه، تسبّب هذه الفتاة الاضطراب للناس بسبب سلوكها، لأن لهجتها هي لهجة أهل المدينة المرتبطة بالسنّة. وهي تقول إنها ستلعب الدور الذي يتوقعه منها الناس، لأنهم سيظنون ما سيظنونه في الأحوال كلها. دخلنا في إحدى المرات معًا إلى دائرة حكومية من أجل بعض الأعمال الورقية، حيث اكتشفت أنها تعرف أحد موظفيها، فذهبنا للتحدث معه. دعانا الموظف العلوي إلى الجلوس معه، وفي الوقت المناسب من المحادثة التي تلت ذلك ولكي يتأكد من افتراضه بأنها علوية سألها بصورة ودّية عن اسم عائلتها. كان اسمًا شائعًا بين العلويين، ولكنه موجود أيضًا بين السنّة، ولذلك تابع الموظف سؤالها عن أصول والدها، ولما كان والدها قد ترعرع في قرية علوية ظن حينئذ الموظف أنها علوية. وبعد أن غادرنا، أخبرتني أنها لم تجد سببًا لجعله يظن أنها غير علوية لأنه قدّم لنا خدمة أفضل مما لو اكتشف أنها سنّية. على كل حال إخفاء الهوية بهذه الطريقة لعبة خطرة، وقد اعترفت الفتاة نفسها بخطرها، وبحسب كلماتها: «السنّة سيقتلونني بشكل مؤكد لو أن الإسلاميين استولوا على السلطة، لأنني أتصرف مثل العلويّات».

طبقًا لعدد من العلويين الذين تحدثت معهم فإن هذا الاستخدام الذرائعي للهويات عن طريق إخفاء الهوية الشخصية منتشر بين العلويين، ويشكل جزءًا من تقيتهم. يقول أحدهم إن هذا الأمر يعتمد على تقليد العائلة التي ينحدر المرء منها، لأنه يختلف من منطقة لأخرى، ولكنه منتشر أكثر عند من يعيش في مجتمعات يسيطر فيها السنّة. بعض العائلات العلوية في المدن ذات الغالبية السنّية لا تعترف للغرباء أبدًا بأنها علوية. نساؤهم يغطين أنفسهن لدى مغادرة المنزل، ويلتزمن بالممارسات السنّية خارج البيت، لإكمال تمثيليتهن. هذا الأمر مشابه جدًا لما قيل لي حول العائلات العلوية التي سكنت حلب بعد المجازر واحتفظت سرًا بدينها، وهذا ما لخصه أحد العلويين قائلًا: «نختبئ لأننا ضعفاء كوننا أقلية. لا نريد أن نُقتل». وكما تم ذكره في الفصل السابق يستخدم بعضهم هذا الأمر للادعاء بأن عدد العلويين في سورية أكثر بكثير من العدد المتعارف عليه، لأن عددًا منهم لم يتجرأ على المجاهرة بأنه علوي في الإحصاء الأخير الذي يشكل الأساس لكل التقديرات اللاحقة للتوازن الطائفي في سورية.

وهكذا يبدو أن مظهر العلويين وسلوكهم الموجهين للخارج يعتمدان على مكان وجودهم ومدى شعورهم بالتهديد. وهذا يماثل ملاحظاتي في أجزاء مختلفة من الساحل السوري حيث يعيش العلويون. يمكن تصنيف الأماكن بحسب درجات (علونتها) التي تعني كم هي أماكن مختلطة مع السنّة. ففي حين تعدّ الجبال النصيرية منطقة مركزية للعلويين، ومرتبطة بالسردية التاريخية مكانًا لاذوا إليه كملجأ لهم من الاضطهاد السنّي، فإن السهل الساحلي وخاصة مدينتي اللاذقية وطرطوس، يوصف بمكان (وصول حديث)، حيث العلويون ليسوا في مكانهم الطبيعي. ولذلك تشكل جبالهم المكان الذي ينتمون إليه عضويًا. وبالطبع فإنّ سردياتهم التاريخية تتيح لهم مزاعم بمناطق أوسع من تلك التي يعيشون فيها الآن، لأنها الأماكن التي طردوا منها خلال المذابح. أحد المصادر من طرطوس أخبرني أن قريته تقع خارج طرطوس في الجبال ولكن أهلها في (الأصل) من حلب، بيد أنّهم أجبروا على تركها من جرّاء المجازر.

هذا الخطاب الاستطرادي عن المكان مرتبط بالهيمنة السنّية وقوتها. فحيث يكون هذا الخطاب أقوى، وممثلًا بالوجود السنّي، فإن العلويين يظهرون فروقًا أقل من الفروق

التي يصفونها حين لا يشعرون بهذه الهيمنة في حياتهم اليومية. ويمكن تصوير ذلك في الملاحظة التالية: خلال شهر رمضان حين يكون المسلمون جميعهم صائمين كما هو مفترض عن الطعام والشراب والتدخين خلال ساعات النهار، وحين يمتنع كثير من المسلمين الذين يشربون الكحول بقية السنة عن شربه خلال هذا الشهر، تختبر اللاذقية وطرطوس هذا الأمر اختبارًا مختلفًا. كما تم شرحه، فإن كثيرًا من العلويين يؤوّلون القواعد الدينية وخاصة الأركان الخمسة للإسلام كرموز أكثر منها قواعد صارمة يجب اتباعها (على سبيل المثال: الصلاة في المساجد)، وحتى عندما يتبّعون تلك القواعد لا يهتمون باستخفاف الآخرين بهم. في الجبال وفي طرطوس حيث لا توجد سوى أقلية صغيرة من السنّة، يأكل الناس ويشربون علنًا، وتبقى المطاعم مفتوحة خلال ساعات الصيام، ويباع الكحول أيضًا ويستهلك علنًا، على الرغم من أن بعض المطاعم الأكبر التي تخدم السياح السوريين تمتنع عن بيع الكحول خلال شهر رمضان. أمّا في اللاذقية، وهي المدينة المنقسمة بين العلويين والسنّة (تدّعي المجموعتان أنهما الأكثرية على ما يبدو)، فإنّ الاستخفاف العلني تجاه الصيام أقل بكثير. فيصعب إيجاد مقهى مفتوح في مركز المدينة خلال النهار، في ما تمتنع المطاعم تمامًا عن تقديم الكحول.

يتجلّى تصنيف الأماكن واضحًا على المستوى المحلي أيضًا. لا تشعر الفتيات العلويات بحسب مصادري بالراحة في الذهاب إلى حي الصليبة، الجزء السنّي من اللاذقية ذي السمعة الشهيرة بوصفه حيًّا محافظًا. يمكن لمكان كموقف باص أن يأخذ صفة طائفية كما يظهر المثال الآتي: كان ثمة مجموعة من الشباب من مكونات مختلطة دينيًا، فغادرتهن إحدى الفتيات وحدها كي تذهب إلى موقف باص بانتظار ميكروباص من أجل الذهاب إلى قريتها خارج اللاذقية. أحد الشباب وهو زائر أتى من جزء آخر من سورية كان قلقًا جدًا من ذهابها وحدها، لأنها قد تتعرض للتحرش من قبل المتسكعين الهمج في أماكن مثل مواقف الباصات. الآخرون جميعهم بما فيهم الفتاة نفسها أجابوا بأنه لا حاجة إلى القلق لأن موقف الباص يخدم فقط القرى في تلك المنطقة، وهي كلها قرى علوية. هذا الشرح كان يكفي. لأنه لا يعني فقط أن الناس هناك علويون وإنما حقيقة أن وجودها هناك يعني أنها علوية، وبذلك سيتم التعامل معها طبقًا لذلك.

أخيرًا، إذا تناولنا بناء المساجد في مناطق العلويين رمزًا لقوة الهيمنة السنّية، فإن هذا الأمر يعطي الانطباع عن آليات مقاومة العلويين. وكما رأينا من قبل، تدّعي مصادري أن العلويين لا يمارسون طقوس الصلاة في المساجد أولًا لأنهم يصلّون في قلوبهم، وثانيًا لأنهم فقدوا هذا التقليد، كون المساجد هي الأمكنة التي جرت فيها المذابح ضدهم. إذا كانت هذه هي حال العلويين في العموم، فهذا يعني أنهم لا يحتاجون إلى المساجد (لا تعد مقامات الأولياء مساجد). ولكن توجد مساجد في كل قرية علوية زرتها على الرغم من أنها أقل مما هو موجود في قرى وبلدات السنّة على ما يبدو. يشير بناء المساجد، في هذا المنظور، إلى أنها بنيت من أجل المظاهر فقط، وأنها من ثم حصيلة مادية للهيمنة السنّية. سطحيًا توجد مساجد للدلالة على أن العلويين مسلمون بالطريقة التي يتبّع فيها المسلمون قواعد الهوية كما يعرّفها الحاكم، في حين إن النص المخفي يسمح بعدم استخدام هذه المساجد بالطريقة التي تتطلبها الهيمنة السنّية.

الخلاصة

تُرى الهوية، بحسب الإطار النظري الوارد في الفصل الثاني، كأمر علائقي، وهي تتشكّل وفق ما هو داخلي بالنسبة إليها، وعلى الدرجة نفسها من الأهمية أيضًا، وفق كل ما هي ليست عليه. أصبح السنّة بمنزلة (الآخر) للعلويين، وقد استكشف الفصل السابق الأسباب التاريخية والدينية لهذا الأمر. ولكن هذا الأمر هو أيضًا الحال في المحيط الاجتماعي، وقد أنشأ العلويون هويتهم الجمعية في هذا المحيط من خلال علاقتهم مع السنّة بادئ الأمر. وبالمصطلحات الخطابية الاستطرادية، ثمة تضاد حيث تتقاطع الهويتان العلوية والسنّية هويات للمسلمين. يقدّم العلويون هويتهم بوصفها أمرًا محاصرًا بهيمنة السنّة على حقّ تعريف هوية المسلم، وهذا شيء أصبح أوضح حين شعر عدد من مصادري أنهم مسيحيون اجتماعيًا أكثر مما شعروا بأنهم مسلمون. وهكذا فإن الخارج البنيوي للهوية العلوية ليس (غير علوي) وإنما (ضد علوي). وبكلمات أخرى هوية العلويين محدودة ومهددة أيضًا من قبل الهويات الأخرى ومن قبل الهوية السنّية قبل كل شيء.

ولكي يعرّفوا أنفسهم كجماعة، يصنع العلويون صورة نمطية للسنّة (الأورثودوكس) وذلك من أجل أن يعرّفوا ما هم ليسوا عليه. وباستخدام أمثلة من ممارسات السنّة المتشددة في ما يخص الكحول وسلوك المرأة وثيابها، يعرض العلويون أنفسهم عرضًا نقيضًا لذلك، أي إنّهم متحررون ومتسامحون. يبحث بعض العلويين أيضًا عن رابط لهويتهم الثقافية مع المسيحيين ومع أوروبا كي ينأوا بأنفسهم أكثر عن التهديد السنّي. إن هذا التهديد أساس جوهري لهويتهم. فعدد من مصادري وضع علاقة العلويين بالسنّة كعلاقة يكونون فيها مكروهين من السنّة. ويشددون على هذا الأمر مرة أخرى بالاستعانة بقصص العلويين عن كيفية إخفاء عدد منهم ديانته في المناطق المختلطة لأنها ديانة غير مقبولة، وعن خشيتهم من عدم احترامهم. سيتحوّل هذا الأمر إلى معاملة سيئة واضطهاد في مستقبل قد يكون عدائيًا.

من غير المفاجئ أن ينتشر الشعور بحصار الهوية في الأماكن التي يظن فيها العلويون أنهم يخضعون إلى إدانة أهل السنّة، كما هو الحال في البلدات والمدن المختلطة في الساحل، فضلًا على أن النظرة إلى أهل السنّة تتخذ طابعًا أكثر نمطية في المناطق العلوية الصرفة، مثل الجبال، ولكن ينتاب المرء الشعور في الوقت نفسه بأن العلويين أوجدوا لهم مكانًا يستطيعون فيه العيش ملء هويتهم بكل حرية، ويطردون عمليًا الهيمنة السنّية من حياتهم اليومية.

ومع ذلك كله، فإن الهوية العلوية غير ساكنة، والأحداث المعاصرة تؤثّر في كيفية بنائها. هذا هو حال الدور الذي لعبه النظام وسياساته تجاه العلويين والسنّة، غير أن الأحداث الراهنة أيضًا في سورية والمنطقة تقوّي أو تضعف القضايا التي عرضناها حتى الآن. هذا السياق السياسي هو موضوع الفصل التالي وكذلك الفصل الأخير.

الفصل السابع: بناء السياسة

تناول الفصلان السابقان كيفية بناء العلويين هويتَهم، استنادًا أولًا -وقبل ذلك كله- إلى سرديّة تاريخية ومسائل لاهوتية، وثانيًا على قضايا اجتماعية تتعلّق بتصورهم لـ (الآخر)، وتحديدًا أهل السنّة. في ما يعنى هذا الفصل بكيفية بناء العلويين هويتَهم استنادًا إلى التطورات السياسية الحادثة في سورية. إذ شكّل ارتباط العلويين غير الطوعي بالنظام، في كثير من الحالات، مسألة مهمة في كيفية تقديمهم وضعَهم السياسي. أما أولئك القلة الذين يريحهم أن يكونوا انتقاديّين، فإنّهم يشرحون حالة يجري فيها اختراع أساطير سياسية جديدة عنهم بفعلِ أخطاء النظام، ويصفون عجزهم عن معالجة هذه القضايا في ظل الأوضاع الحالية. ويرتبط الخطاب العلوي بشأن السياسة المعاصرة ارتباطًا وثيقًا بسرديّتهم التاريخية، وفيه يغدو خوفهم من أهل السنة قضيّةً ملحّة. كما إنّ للأحداث السياسية خارج سورية تأثيرًا في الهوية العلويّة. وكما سنناقش في النهاية فإن الخطاب (العلوي) الإسلامي والخطاب (العلوي) النقدي يختلفان عندما يتعلق الأمر بكيفيّة نظر العلويين إلى تأثير تلك الأحداث. لكنْ إجمالًا فإنّ النص المخفي موحد بشكل مدهش عندما تعرضه مصادري، وفق ما سيوضحه بناء السياسة.

إثبات الحق التاريخي

ثمة نقطة في الهوية العلوية، تتمحور حولها أجزاء هذا التحليل جميعها، تتمثّل بالتهديد الذي تشعر به جماعتهم من قبل الأغلبيّة السنيّة في سورية. بُنيت حالة الخوف والشك هذه من خلال سردية تاريخية- تناقلتها الأجيال شفويًا- عن ما تعرّضوا إليه من ظلم وقهر وذبح. ومع ذلك، فهذا ليس تاريخًا مغرقًا في القدم بالنسبة إلى العلويين، فقصص سوء المعاملة تعود إلى أربعينيات القرن العشرين فحسب. وحتى بعد أن بزغ فجر عصر انبعاثهم وإعادة تأسيس حقوقهم مع استقلال سورية، فإن أحداث المرحلة

الأولى من عهد حافظ الأسد ستثبت أن حريتهم وطريقة حياتهم لم تترسّخا بعد، وأن كراهية أهل السنة تجاههم لم تفتر حتى الآن.

في العام 1976، أي بعد مرور ست سنوات على استيلاء الرئيس حافظ الأسد على السلطة في سورية، بدأت جماعة الإخوان المسلمون السوريّة انتفاضة مسلّحة ضد النظام السوري، استمرّت حتى العام 1982. والإخوان المسلمون هم فرع من حركة إسلامية سنية تحمل الاسم نفسه، تأسست في مصر في عشرينات القرن العشرين، وكان قد مضى على وجودها في سورية عقود عدة. يتمثّل هدف الإخوان المسلمين الرئيس في إبدال النظام الحالي بنظام يلتزم الصيغةَ السلفية للإسلام النقيّ، ويستند إليها، رغبةً منهم في استعادة عصر ذهبي يستلهم الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين الذين لم تفسدهم الفتوحات والحضارات الموجودة مسبقًا (سميث 2003). سعى الإخوان المسلمون خلال الانتفاضة إلى تعبئة السكان السنّة في سورية ضد النظام، بتصوير صراعهم حربًا دينية ضد نظام علوي مهرطق، عبر إعلان أن العلويين ليسوا مسلمين ولا عربًا (لانديس 08.10.2004، ليفيريت 2005).

والحال، فإن خطاب الانتفاضة ما زال مفتوحًا في سورية اليوم، وهو أمرٌ تشهد له الوصوفات والشروحات المختلفة للصراع. ويعدّ (التمثيل) هو ميدان الصراع؛ إذ إنّ سرديّة مصادري العلويين تعرض الأحداث كأحداث دافعها طائفيّ، وهذا يتعارض مع الخطاب الرسمي للنظام الذي حدد دوافع الصراع بأنها سياسية. يبيّن Wedeen (1999) أن النظام في أثناء الصراع وبعده كافح لتمثيل ذلك الصراع بمفردات سياسية، كي ينفي الشعارات الدينية المضادة للعلويين التي رفعتها جماعة الإخوان المسلمين. فحين يصف النظام المتمردين كمحافظين ومتطرفين دينيين أعداء للدولة التقدمية الشاملة، فإنّه يقلل من شأن مكوناته الدينية كأقليّة من خلال الزعم بأنه يمثل السوريين جميعهم أصحاب العقليّة العصريّة. ومن ثم فإنّ أطراف الصراع لم يكونوا السنة مقابل العلويين، بل إنّهم المتطرفون في مواجهة السوريين من كل المذاهب. ومع ذلك، حتى وإن رفض النظام الدخول في مناقشة العلمانية، فقد سمح في هذا الوقت بطبع عدد من كتب التاريخ التي تصوّر العلويين إيجابيًا لبيعها في المكتبات (فان دام 1989).

يصعب تأكيد ما إذا نجح النظام بالتأثير في السوريين بتفسيره العلماني للصراع. لكن هذا أمر مشكوك فيه بالنظر إلى التناقض التاريخي، وإلى افتقار العلويين اللاحق لسلطة التعريف في المسائل الدينية، أمر نوقش في الفصل الخامس.

ومع ذلك، فإن العلويين الذين لا يُحرجهم التحدث عن هذا الموضوع يصوّرون هذا الصراع على أنه صراع طائفي وهجوم مباشر على العلويين، بالطريقة ذاتها التي تطرحها جماعة الإخوان المسلمين. يمثل الإخوان المسلمون بالنسبة إليهم استمرارًا- قبل كل شيء- للتطرف الذي كان قائمًا بين أهل السنة منذ فتوى ابن تيمية في القرن الرابع عشر الميلادي (انظر الصفحة 58). يصف أحد مصادري الصراع بأنه صراعٌ ضحاياه المستهدفون جميعهم تقريبًا كانوا علويين، في ما كان مرتكبوه جميعهم سُنّة. وصفت هذه المصادر أعمال العنف التي ارتكبتها جماعة الإخوان المسلمين بمصطلحات تشبه إلى حد بعيد وصفهم الاضطهاد التاريخي للعلويين. إذ تميزت أساسًا بالوحشية والجبن. وعلاوة على ذلك، ونظرًا إلى التكتيكات (الجبانة) لحرب العصابات، لم يكن لضحاياهم من طريقة لحماية أنفسهم من الهجمات.

إن حداثة تاريخ هذا الصراع تمنح سرديّتهم التاريخيّة شاهدًا معاصرًا. إضافة إلى ذلك، فإنّ تجاربهم الشخصية والروايات عن مشاهداتهم، تمنح أي سردية ضمانًا باليقين (هودكين ورادستون 2003a). لذلك، عندما تتعلق قصص مصادري بخبرة أسرهم- أو أسر أصدقائهم- المباشرة بالصراع، فإنها تمنح تمثيلهم الصراعَ مزيدًا من القوة. روى لي رجل من طرطوس قصة قتْل زوج عمته خلال الانتفاضة. كان الزوج ضابطًا في الجيش، وكان في طريقه إلى العمل صباح أحد الأيام. قتله ثلاثة رجال كانوا يرتدون زيًا نسائيًا- ترتديه عادةً النساء السنيات التقليديات- ويغطي كل أجسادهم ووجوههم. بهذه الطريقة الجبانة، كانوا قادرين على إخفاء الأسلحة الآلية تحت الملابس الفضفاضة، فقُتل الرجلُ بالرصاص بدم بارد في الشارع. لا تقتصر هذه الرواية على منح انطباع ببراءة القريب كونه كان في طريقه إلى العمل، كما في صباح أي يوم اعتياديّ، ولكنّها أيضًا كثّفت بإيجاز أسباب قتله بحسب مصدري: (قُتل لأنه علوي).

يروي لانديس (08.10.2004) قصة مماثلة عن حميه:

«عمي، أبو زوجتي، أدميرال علويّ متقاعد من البحرية السورية، وكان اسمه واردًا على قائمة اغتيالات الإخوان، وكاد أن يغتاله جاره الذي تبيّن أنّه عضو في منظمة سرية. غني عن القول أنّ هذا الأمر ترك تأثيرًا عميقًا في الأسرة (جار من عائلة أحبّوها)».

الحدث الثاني الذي يبدو تكوينيًا للعلويين، وإنْ لم يغلق استطراديًا، هو الذروة الدمويّة التي وصلت إليها الانتفاضة. ففي العام 1982، وبعد سنوات من الصراع وازدياد بأس الإخوان المسلمين، استولت الجماعة على زمام الأمور في مدينة حماة، إحدى أهم قواعد دعمهم. ورغبة من النظام في تلقينها درسًا يجعلها عبرةً للآخرين، وبعد عامين من جعل عضوية الجماعة جريمةً يُعاقَب عليها بالإعدام، أرسل النظام الجيش وسوّى جزءًا من المدينة بالأرض، ما أسفر عن مقتل أكثر من 25 ألف شخص وفقًا لتقرير العام 2006 للجنة السورية لحقوق الإنسان [16]، في ما تورد مصادر أخرى أرقامًا تتراوح بين 10 آلاف و15 ألفًا. المسألة هنا أن قصص المجازر تقول إن الجناة كانوا علويين تحت قيادة رفعت الأسد شقيق حافظ الأسد، وإنّ حقيقة أن العلويين شكلوا وحدات الاقتحام في الهجوم منحهم فرصة الانتقام من جماعة الإخوان المسلمين وأهل السنّة عمومًا.

أخبرني بهذه القصص علويون سعوا إلى دحض هذه الأسطورة. كانوا حريصين على إظهار أن هذه هي طريقة السوريين عمومًا في رواية هذه القصة، وأنها انعكست بصورة مجحفة انعكاسًا سيئًا للغاية في العلويين. يقولون إن الأمور كانت على العكس، فالوحدات التي شاركت في الهجوم تشكّلت من سوريين من مكونات مختلفة. ويستخدم أحد المصادر والده شاهدًا على ذلك. قال إن أباه كان جنديًا في إحدى الوحدات التي قاتلت في حماة، وأنه على الرغم من أنه يعترف بعدم معرفة الكثير عن ذلك، فقد قيل له إن الوحدة كانت تتألف من رجال يمثلون المجتمع السوري، أي إنهم ينتمون إلى طوائف وأديان مختلفة، بما في ذلك السنة. لتعزيز الحجة، عرض عليّ التحدث إلى والده بنفسي للتحقق من القصة. المثير، أنّ مصدري في هذا السياق - حيث يتموضع العلويون على الجانب الجاني المرتكِب- يروي قصة هذا الحدث في

---

[16] على العنوان: http://www.shrc.org/data/aspx/d5/2535.aspx، جرت زيارته في 2007/1/10.

الصراع على أنه حرب بين المتطرفين والسوريين (على غرار الخطاب الرسمي) وليس صراعًا طائفيًا كما كانت حكاية الصراع كله. ويبدو أن مصدري يلجأ في حالات اعترافه بأن العلويين هم الجانب المرتكب، إلى عدهم ممثلين عن السوريين، وليس عن أنفسهم في صراع طائفي.

هل هو نظام علوي؟

يرتبط خوف مصادري العلويين من جيرانهم السنّة ارتباطًا وثيقًا بتصورات السوريين المفترضة بكون النظام (علويًّا): أي بكونه في المقام الأول من العلويين وإليهم. هذه أسطورة أخرى من الأساطير التأسيسية، وهي الكيفيّة التي صوّر عليها الإخوان المسلمون النظام خلال انتفاضتهم. أوضح الفصل الرابع مكونات هذا الادعاء، ولكن المسألة في هذا الفصل هي تكوين انطباع عن رأي العلويين في هذا الشأن. لا يجادل أحد من مصادري بحقيقة أن العلويين لعبوا دورًا مهمًا في التطورات التي شهدتها سورية الحديثة، وغنيّ عن القول إن دور العلويين (يعاد تقديمه) من قبلهم بوصفهم أعضاء في ائتلاف جماعات وأشخاص ذوي عقلية تقدمية، وليس مشروعًا علويًّا حصريًّا. بيد أن قلّة قليلة من مصادري الأكثر انتقادًا يقولون إنه كان خطأً كبيرًا من علويي السلطة أن يمتلكوا مثل هذا الدور المركزي الواضح في النظام. إذ إنّ دورهم يرتدّ عكسًا على الجماعة كلها، وهذا شيء يخشون أن يضطروا إلى دفع ثمنه لاحقًا في مرحلة ما.

لكنّ العلويين عادةً، عند مواجهتهم بادعاءات أن النظام (علوي)، يجيبون على الفور أن الأمر ليس كذلك. كان رد الفعل الفوري في حالات عدة هو الإشارة إلى أن عدد الوزراء العلويين في الحكومة منخفض جدًا، أو إلى أن وضع العائلات الدمشقية السنية المهمّة أقوى من وضع كل العلويين معًا. في كثير من الحالات، استبَقَت مصادري أسئلتي عندما تحوّل الموضوع إلى دين من هم في السلطة، بالقول إن العلويين جماعة لم يستفيدوا من محض كون الرئيس علويًّا. وهم هنا يشيرون ضمنًا إلى أسطورة استفادة العلويين جميعهم من النظام بسبب انتمائهم إلى طائفة من هم

في السلطة. قوة تأثير هذه الأسطورة على التصور الذاتي لمصادري العلويين تصبح أوضح لدى سؤالهم أكثر عن رد فعلهم الأولي.

هم ينفون قطعيًا أن العلويين استفادوا بسبب دينهم، لأنّهم استفادوا فحسب إلى الحد الذي سمحت به التنمية الاقتصادية في منطقةٍ تخلفت بأية حال عن باقي المناطق من جرّاء قرون من إهمال السلطات. ويقولون بدلًا من ذلك إن محسوبية النظام معروفة، ولكنها تعتمد على الدعم الذي توفّره العلاقات الشخصية وعلى المساندة التي تقدّمها عائلات قوية بغضّ النظر عن طائفتها. وللتدليل على ذلك، يذكرون عادة الوضع المالي الصعب لهم ولأسرهم، أو نقص الخدمات في القرى التي ينحدرون منها. قال شخص لاذقانيّ إن هذا شيء يدركه جيدًا غير العلويين الذين يعيشون في مناطق علويّة، لكن السوريين في أجزاء أخرى من البلاد يظنون جميعًا بأن العلويين كلهم اغتنوا من أموال الحكومة.

في ما قال شاب من طرطوس صراحةً إنه يشعر أنْ لا أحد يمثل المجتمع العلوي كله. فالنظام بالنسبة إليه يمثل ذاته فقط، في حين إن الطوائف الأخرى في سورية لها ممثلون- قادة دينيون عادةً- تتعامل معهم السلطات على أساس منتظم. يمتلك هؤلاء القادة أيضًا فرصة طرح أسئلة علنيّة متعلقة بجماعتهم. وخلافًا لهذه الجماعات، يتعامل النظام مع العلويين كما لو أنهم غير موجودين- وهو هنا يشير إلى وضع العلويين تحت أحكام الشريعة الإسلامية السنّية رغمًا عنهم- ولا يمتلكون رأيًا خاصًا بشأن تعامل الحكومة معهم. وبتعبير آخر، فهو لا يرى فرصةً لتحدّي الهيمنة الخطابية السنيّة ما دامت طائفته لا تمتلك وجهًا عامًا آخر غير النظام. بدلًا من ذلك، يتوق هذا الشخص إلى وجود ممثلين عامّين يدافعون عن مصالح العلويين، لا أن يدافع العلويون عن مصالح النظام. يتناول خضر العلويّ (30.08.2006) هذه المسألة بالتفصيل. يكتب أن العلويين اعتادوا على الشعور بأن النظام يمثّلهم ما داموا يشهدون تحسنًا في ثرواتهم، إلا أن هذا الشعور أضعفته كثيرًا التحالفات العليا بين العائلات السنية القوية تقليديًا والعائلات العلويّة ذات السلطة السياسية. ويكتب أنّ هذا يدل على أن النظام هو أكثر اهتمامًا بديمومة سلطته من المصالح المجتمعية للعلويين.

لم تكتفِ مصادري برفض المزاعم بأنّ النظام (علوي) (على الرغم من أن من المهم الإشارة إلى أن أيًا منهم لا ينحدر من عائلات ثرية أو مهمة)، بل إنّ قلّة قليلةً منهم فقط انتقدوا النظام مباشرة لتسببه بكثير من المشكلات الطائفية أولًا، ومن ثم الإساءة إلى اسم (العلوي)؛ فهم يشعرون أنّ هذا الانتقاد مضرّ جدًا في حالة جاء- على سبيل الافتراض- نظام جديد لا يمكنه ضمان حقوق الجماعة العلوية.

نوّهنا إلى واحد من هذه الأسباب في الفصل الرابع، حيث شرحنا كيف أنّ المناهج الدراسية السوريّة تتجاهل الأقليات الإسلامية في سورية، وتقدم الإسلام فقط وفق الفهم السنّي التقليديّ له. لا تشير دروس الدين على أي مستوى مدرسي ولو إشارة واحدة إلى العلويين، ولا إلى الدروز أو الإسماعيليين، أو حتى إلى الإسلام الشيعي ككل. إذ لا يجوز تشجيع مناقشة التنوع الإسلامي (لانديس 2003). عن هذا الأمر، قال لي شخص ممن تحدثت إليهم في طرطوس إنّ من المستحيل لمدرس الدين (أو أي مادّة دراسية أخرى) أن يلفظ كلمة (علوي) في الصفوف المدرسية. فمن شأن ذلك أن يوقعه في كثير من المتاعب مع إدارة المدرسة. هذا الانغلاق في الأمور الدينية يراه المنتقدون العلويّون خطأ جسيمًا يرتكبه النظام بسبب حقيقة بسيطة وهي أن الجهل يؤدي إلى التعصب. في الوقت نفسه، فإنّهم يرون احتكار السنة للتعليم دليلًا آخر على أن السنة هم أصحاب السلطة الفعلية، ما يسمح لهم بفرض آرائهم الدينية على السكان ككل، على الرغم من العلمانية المفترضة للنظام. يصف قرفان (23.03.2005) هذا الأمر على وجه التحديد، لكن بكلمات أقسى، في مدوّنته:

«نعيش منذ تسعمئة سنة بجانب بعضنا بعضًا وما يزال كل ما يعرفه أحدنا عن الآخر هو مجموعة أكاذيب نتقيّؤها من جيل إلى جيل. لدينا سياسة غير رسمية ورسمية عظيمة لاقتلاع الطائفية والقبلية: تجاهل وجودها!!... معظمنا يعرف عن سكّان المريخ أكثر مما يعرف عن الأكراد أو [الدروز] الذين يعيشون هنا منذ آلاف السنين.. أمضى جيل آبائنا "الفاشل" ستين عامًا وهم يخسرون حروبهم الدونكيشوتية ومطاردة الأحلام، في حين ننسى أن نتعارف إلى بعضنا بعضًا بشكل أفضل، فنبني لنا هوية صلبة».

على غرار ذلك، فإن سياسة النظام الثانية هي القمع الفوري لأي تعبئة دينية علوية، كما ذكرنا في الفصل الرابع. فبخلاف المسيحيين والطوائف الإسلامية، لا يُسمح للعلويين بتأسيس منظمات دينية. لا تتفق آراء مصادري العلويين على أسباب ذلك، لكنهم يؤكدون أن النظام حظر محاولات تنظيم الدين العلوي. ربما أضعف ذلك الأمر هويةَ العلويين الدينية وتضامنهم، لكن العلويين الذين تحدثت إليهم لا يرونه أمرًا سلبيًا بالضرورة. أحد مصادري وهو أكاديميّ يظن أن الحظر فكرة جيدة، قبل كل شيء لأن أي تسلسل هرمي ديني رسمي يتعارض مع معتقدات العلويين التي تؤكد حق الفرد في إبقاء علاقته مع الدين مسألة بينه وبين الله. ثانيًا، كما قال، إنّ التنظيم الرسمي للدين قد يؤدي إلى زيادة نفوذ المذاهب الإسلامية الأخرى ما يؤدي إلى زيادة القواعد الضابطة وتقليل التسامح في فهم الدين.

توجد قلّة من الأصوات الناقدة التي تردّ هذه السياسات إلى دوافع شريرة. هؤلاء يخمّنون أن الأسباب وراء هذه السياسات هي إبقاء البلاد منقسمة وجاهلة بالجماعات والطوائف الأخرى، ومن ثم الاحتفاظ بها غير مرتاحة إزاء (الآخر)؛ وهو موضوع سنعود إليه في القسم التالي أدناه. وعلاوة على ذلك، فبالنسبة إلى العلويين خصوصًا، يفترض لهذه السياسات أن تحبط نشوء أية قوى سياسية بديلة بينهم قد تتحدى النظام.

ولهذا الرأي أيضًا أنصارٌ في الأوساط الأكاديمية في الخارج. توسع Perthes (05.10.2005) بهذه النظرية في مقاله، مدعيًا أن البديل الوارد الوحيد للنظام الحالي يأتي من إمكان انقلاب مضاد داخل المجتمع العلوي نفسه. نوقشت هذه النظرية بين علويين بحضوري عندما كانت الشائعات تنتشر في كل مكان بعد الانتحار المفترض لوزير الداخلية العلوي غازي كنعان، في ذروة الاضطراب المتصوَّر للنظام خلال خريف عام 2005 (انظر "الأوضاع السياسية" أدناه). وفقًا لسكوت (1990)، فإنّ الشائعات شكلٌ مهمّ للمقاومة، وفي هذه الحالة، فإن حقيقة أنّها لم تكن مرفوضةً جملة وتفصيلًا من قبل الحاضرين، قد تكون مؤشرًا على قوة النص العلوي المخفي.

يقول قرفان (28.03.2005) بلسان أكثر المنتقدين تطرفًا، ممّن يرون في قمع الدين العلوي محاولةً لكتم العلويين، وتكميم أفواههم، وردعهم كي يبقى النظام في السلطة:

«أدرك "الملك الأسد الأوّل [17]" منذ مدة طويلة مدى اعتماده على دعم طائفته للبقاء في السلطة، ثم انتبه إلى خطر الاعتماد على أمر يمكن التلاعب به بسهولة مثل الدين. فلجأ إلى ترويض هذا الخطر المحدق على حكمه من خلال فرض سياسة تسنّن ساحقة على ذات الطائفة العلويّة التي دعمته... لم تنجح محاولة التسنين ببساطة لأنها لم تُخلق لتنجح. في حين كان "الملك الأسد الأوّل" وشبّيحته يقرعون عاليًا طبول سياسة الاندماج هذه، كانوا في الوقت نفسه يبنون منهجيًا ثقافة انفصال وتفرقة بين العلويين والسُّنة، وكذلك بين الطوائف والجماعات العرقية والدينية جميعها في سورية، على حد سواء. لم يكن السبب الحقيقي وراء هذه السياسة أبدًا التكامل مع السنة، أو التأسيس لأن يتقبّل أهل السنّة العلويين؛ بل إنّ السبب الحقيقي كان حرمان العلويين من أي عقيدة دينية موحدة صلبة تمثّل يومًا خطرًا قاتلًا على حكم الملك: أن يحوّلهم إلى قبائل لا معنى لها تتراتب وفق مدى دعمها الملك.

ولكن مصادري تلتمس على الأغلب بعض الأعذار للنظام تجاه هذه القضايا. فهم، حتى عندما يختلفون بقوة مع هذه السياسات، يمنحون انطباعًا بأنه ربما كان لدى النظام أسباب وجيهة لفعل هذه الأمور. المصدر الأكاديمي سابق الذكر، مثلًا، يظن أن سبب عدم ذكر العلويين في المناهج الدراسية هو رغبة النظام بتعزيز الوحدة الوطنية بين السكان. وهذا، كما يقول، قد يكون السبب في أنهم يعلّمون في دروس الدين الأمور المتشابهة بدلًا من الاختلافات. يصعب تحديد ما إذا تأتّت هذه الأعذار بسبب الخوف من أن يظهروا منتقدين متشددين، أم إنّها مؤشر على ظنهم بحسن نيات النظام في نهاية المطاف. إلا أن السبب الأخير لا يتناغم تمامًا مع مقدار انزعاجهم من محسوبية النظام ولا مع دعمهم النظامَ على النحو المبين في نهاية

---

(17) المترجم: King Lion the 1st.

الفصل. ثمّة احتمال ثالث له علاقة بالتقية، وأنهم لا يستطيعون تصور معتقداتهم الدينية في العراء، يجري تدريسها في المدرسة أو تُنظّم علنًا.

يبدو أن ثمّة اختلافًا بين أجيال العلويين عندما يتعلق الأمر بالشعور الذي يمنحهم إياه النظام بتمثيلهم. كنّا قد شرحنا سابقًا هذا الاختلاف، وذكرنا أنه متصل بالتجارب الشخصية. فالعلويّون كبار السن اختبروا كثيرًا- بالمقارنة مع الشباب- حياةً مختلفة أكثر معاناة وأكثر جورًا في مناطقهم. بالنسبة إليهم فإنّ نظام حافظ الأسد خلق لهم الفرصة لتسلق السلم الاجتماعي، مخلّفين وراءهم حياة الريف والفقر. ومن ثم فهم قد يشعرون أن النظام يمثلهم أكثر، لأنهم شعروا بمستويات معيشتهم تتحسن في النصف الأخير من القرن العشرين. في ما الشباب من ناحية أخرى شهدوا فقط انخفاض فرصهم مع تدهور الوضع الاقتصادي.

يلاقي هذا الافتراض دعمًا من جانب خضر (30.08.2006) الذي يكتب أن «معظمنا لم يعش الظروف الظالمة التي تعرض آباؤنا وأجدادنا لها من جانب أهل السنة. لذا لا نمتلك التقدير ذاته كما لدى آبائنا للحكم العلوي الذي جلبه الرئيس الراحل حافظ الأسد». إضافة إلى ذلك، فإنّه يشير إلى فارق مهم حين يتعلق الأمر بالمكونات المتواضعة للقادة العلويين الأوائل، ووظيفتهم كقدوة:

«وكان الدافع وراء دعم آبائنا لحافظ هو إلى حد كبير استياؤهم من البرجوازية الغنية التي زعم حافظ وبعثه معارضتها، هذا الاستياء الذي أمدّ حركتهم بكثير من شرعيتها. اعتاد أتباع رفعت الأسد في السبعينيات أن يعيدوا لنا رواية كيفية إعجابهم به لأنه كان يمكن أن يلتقط علبة تونة مستخدمة قذرة من الأرض كي يشرب الشاي بها. أتساءل ما رأي هؤلاء الناس به الآن وهو يستخدم الأواني الذهبية في فيلاته التي يبلغ سعرها عدة ملايين من الدولارات في فرنسا وإسبانيا؟ لسوء الحظ، نحن نراقب كيف أنّ الحكام العلويين وكثيرًا من أبنائهم أصبحوا الشيء نفسه الذي علّمونا أن نحتقره».

عمومًا، يبدو أن النظام سقط فريسة خطابه الخاص على شكل إنكارٍ خطابيّ استطرادي (سكوت 1990). فخطابه الرسمي يزعم أن النظام يمثل السوريين جميعهم على قدم المساواة، وبذلك يجب على العلويين أن يتمثّلوا على المستوى نفسه كتمثيل

المجموعات الأخرى في سورية. لكنَّ كثيرًا من العلويين يشعرون عمليًا بأنّ تمثيلهم ناقص بالمقارنة مع الفئات الأخرى، ما يقوّض الأخذ بالخطاب الرسمي. إن لغة الوئام الطائفي تنتفي بالطريقة ذاتها، فسياسات النظام المناهضة للعلوية تبرهن على خطأ هذه اللغة.

الخوف المقيم

سيكون من المبالغة القول إن العلويين يعيشون بشكل عام حالةً من الخوف. وإنما هو شعور مختلط من الشكوك تجاه أهل السنة وما يؤمنون به من أساطير عن العلويين، وانعدام الأمن بشأن ما قد يحدث في المستقبل إذا تبوّأت العناصر المتطرفة وضعًا سلطويًا ما. أثبتت انتفاضة الإخوان المسلمين للعلويين أن الكثير من أهل السنّة ما زالوا يرون أنهم مهرطقون، ومن ثم إنّهم أهداف دينية في جهادهم لتحقيق النقاء الإسلامي. وعلى الرغم من أن عددًا من مصادري يتحدثون عن تزايد الانفتاح والتسامح في المجتمع السوري بصورة عامة، فإنّهم يلحظون تزايدًا موازيًا للتديّن لدى السكان السنة، ونفوذًا متصاعدًا للتفسيرات المتزمتة.

ونظرًا لعدم وجود مناقشة عامة أو انفتاح على القضايا الطائفية، لا يُعرف سوى القليل عن مدى قوّة المشاعر المتطرفة لدى أهل السنة. إلا أنّ القصص تُسرد ويعاد سردها بين الأهل والأصدقاء، وكثير من الناس يقرؤون الأخبار والتحليلات القادمة من الخارج عبر شبكة الإنترنت. ومعظم من تحدثت معهم حول مستقبل العلويين مقتنع بأن المتطرفين السنة يحظون بأنصار كثر، وسيرغبون بالانتقام من العلويين حين تسنح لهم الفرصة.

قالت سيدة من مصادري تعيش في مدينة اللاذقية إنّها مقتنعة بأن المتطرفين سيتسلمون السلطة في مرحلة ما في المستقبل. وقالت إن العلويين حينئذ سيشهدون مذابح تحاكي تلك التي وقعت في ظل الإمبراطورية العثمانية. ولتمثيل كيفية انتشار التطرف، قالت لي إنها نفسها شهدته في دمشق. في منطقة السوق الرئيسة، يمكن للمرء الآن أن يرى ملصقات تقتبس أقوال ابن تيمية والمتطرفين الدينيين الآخرين

المشهورين بدعواتهم إلى قتل من لا يتّبع تعاليمهم. قصص أخرى كثيرة، مثل النشر المفترض أواخر صيف 2005 لمناشير تحذّر (الكفار العلويين) من أن يوم القيامة بات وشيكًا (لانديس 14.09.2005).

مصادري الذين يسافرون إلى الخارج، أو ذوو العقلية (العالمية) هم الأكثر انتقادًا على الإطلاق. وربما كانوا الوحيدين أيضًا الذين يجرؤون على التحدث بصراحة أكبر، بسببٍ من كونهم يشعرون أنّهم مشمولون بالحماية أكثر من العلويين الذين يعيشون في سورية بصورة دائمة تحت رقابة أجهزة الاستخبارات. وهناك احتمال آخر، وهو أنهم الأكثر نشاطًا في مساعيهم للاطلاع على وجهات نظر بديلة عبر الإنترنت أو في وسائل الإعلام بلغات أخرى غير العربية. بأية حال، يصّور هؤلاء المنتقدون النظامَ، أكثر من غيرهم من المصادر، كنظام منعزل عن عموم السكان وأكثر اهتمامًا ببقائه من بقاء السوريين. وعبر تخريب الوئام الديني الحقيقي، يمكنه أن يقدم نفسه بديلًا وحيدًا قابلًا للتطبيق في مجتمع على شفير الفوضى. وعلى حد قول قرفان (23.03.2005):

ثم وجد آباؤنا أنّ هذا [الانقلاب الذي نفّذه حافظ الأسد] يمثّل فرصة للتخلص من سبعة قرون من التفرقة، ومن المعاملة كأنصاف بشر، فساعدوه. ولاحظوا بعد مدة وجيزة أنه بدلًا من بناء مجتمع مدني علماني حقيقي، يمكنهم فيه وغيرهم من الأقليات أن يضمنوا تعاملًا متساويًا مع أخوتنا الكبار من أهل السنّة، اهتمّ هو والعصابة حوله ببناء حساباتهم المصرفية ونفوذهم. وعندما انتبه [الأسد] إلى المجازفة التي يجازفها حين لا يصدّق كثير من العلويين هراءه، عزم على إقناعهم بأنهم إن لم يقفوا إلى جانبه فإنّ أهل السنّة، المكدِّر التاريخي لهم، سيركلون قفاهم ليعودوا إلى أعلى الجبال الوعرة التي أتوا منها يومًا. وقد ساعدته عصابة الإخوان المسلمين الغبية في مهمته من خلال تعقب ومطاردة أي علوي مسكين فقير تمكنوا الإيقاع به. في ما قدّم (فارس تدمر المغوار[18]) [رفعت الأسد] مساعدةً كبرى حين فعل الشيء نفسه مع أهل السنة.

---

[18] المترجم: White Knight of Tadmur.

وبتعبير آخر، لم يكن من مصلحة النظام، كي يحافظ على السلطة بيده، أن يعزّز أي تفاهم حقيقي بين الطوائف. بدلًا من ذلك، ومن أجل تعزيز شرعيته، كان يغرس لدى المواطنين الخوف من الحرب الأهلية من خلال تعزيز الأخبار المتعلقة بتهديدات التطرف الإسلامي، في الوقت الذي كان يكبت أنواع الحوار الطائفي المفتوح كله. هؤلاء المنتقدون يرون كارثةً تلوح في الأفق وتقترب مع ازدياد فساد الحكومة. وكلما زاد تمسك النظام بالسلطة أضرّ بمصالح العلويين، لأن السوريين، في حال انهياره، لن يفرقوا بين عموم العلويين وعلويي النظام.

ومهما ظن بعضهم أن فكرة الفتنة الطائفية ملفّقة، فإنّ الخوف من حرب أهلية يطلّ برأسه بانتظام كلما نوقشت العلاقات بين الطوائف. وبصرف النظر عن التاريخ وعن تطرف جماعة الإخوان المسلمين، أشارت مصادري إلى أمرين يفاقمان خوفهم: تجارب الدول المجاورة، ودور المعارضة الخارجية ولغتها.

شهد عدد من الدول المجاورة لسورية فتنًا طائفية ألقت بظلالها على نظرة الناس إلى إمكان حدوث أمر من هذا القبيل في سورية. عانى لبنان 15 عامًا من الحرب الأهلية 1975-1990، وخُصصت مناصب الحكومة والبرلمان فيه على أساس طائفي. بل إنّ الحكومة السورية تستخدم مصطلح (اللبننة) في الخطاب الرسمي عندما تريد أن تحذر من مخاطر التفكير الطائفي (نومي، غير منشور). ويبرهن العراق على حالة أخرى، حيث حكمت دكتاتورية مستقرة إلى حد ما، لا تختلف كثيرًا عن سورية، مجتمعًا تعدديًا يتشكّل من طوائف توجّهت فجأة إلى رقاب بعضها بعضًا بمحض أن زال استقرار ذلك النظام. وعلى الرغم من أن مصادري كانت تحرص دائمًا على أن تشير إلى أن سورية أكثر سلمية واستقرارًا من لبنان والعراق، فقد عبّروا عن أنفسهم بطريقة واحدة توحي بأن الوئام بين الطوائف أمرٌ مصطنع، هش، سريع الزوال، وليس طبيعيًا ومستقرًا.

وفي ما يتعلّق بالمعارضين السوريين في الخارج، فإنّ هؤلاء أيضًا يؤثرون في مشاعر الخوف مما سيحصل داخل سورية نفسها. فبخلاف المعارضة الداخلية التي تتحدث بلغة الانسجام الديني، تختلف لغة المنشقين المقيمين في الخارج أحيانًا. ومن الأمثلة على ذلك رسالة الرئيس الحالي لحزب الإصلاح السوري المعارض الذي يتخذ من

الولايات المتحدة مقرًّا له فريد الغادري، التي أرسلها في تشرين الأول/ أكتوبر 2006 ودعا فيها العلويين إلى (العودة إلى جبالهم[19]). وفي الحقيقة، فقد طرح بعضهم مثل هذا المثال مرارًا وتكرارًا ليبرهنوا على أن شيئًا لم يتغير، وليبيّنوا أن العلويين سيظلّون هدفًا للانتقام عندما يحين الوقت.

وليس من المستغرب أن يصبح هذا الخوف أكثر وضوحًا في أوقات الأزمات. في أثناء دراستي الميدانية في سورية في خريف العام 2005، تزايد الضغط الدولي على سورية من جرّاء تشكيل لجنة تحقيق دولية في اغتيال رفيق الحريري في لبنان، وتبنّي إدارة بوش موقفًا أكثر عدوانية تجاه سورية. وبدأت تظهر على حكومة بشار الأسد علامات الإجهاد، وظهرت تكهنات داخل سورية وفي وسائل الإعلام الدولية عن انهيار وشيك لنظامه، إما عن طريق انتفاضة شعبية أو من خلال انقلاب داخلي. وتزايدت التخمينات عما قد يحدث، وكان بعض مصادري خائفًا من المستقبل. وتفاقم هذا الشعور بسبب شائعات عن أن الأسر العلوية التي تعيش في دمشق صارت تستعد لأحوال قد تضطرها للانتقال إلى مناطق أكثر أمانًا- أي علوية- خلال مهلات زمنيّة قصيرة.

الأوضاع السياسية وتأثيرها

حتى الآن، كانت ثيمة الدور الذي لعبته السياسة في كيفية بناء الهوية العلويّة هي الخطر الذي يشكّله أهل السنّة ومتطرّفو السنّة على العلويين. بيد أن الأحداث في الخارج تؤثّر في كيفية شعور المجتمع العلوي بهذا التهديد. باختصار، كلما ازداد شعور السوريين بخطر القوى الخارجيّة، قلّ تناولهم التهديدات القادمة من داخل سورية. في خريف 2005، عندما كان هناك خوف من انهيار النظام، تحت ضغط خارج سورية وداخلها، تمحور حديث الناس عن مخاوفهم وقلقهم على سلامتهم

---

[19] http://faculty-staff.ou.edu/L/Joshua.M.Landis-1/syriablog/2006/08/should-syria-and-israel-negotiate.htm#c115697233538484447. 2006/9/12 جرى الرجوع إليها في

الشخصية في مستقبل ضبابيّ غائم. أما خلال صيف 2006، عندما كان الناس يحتشدون للدفاع عن بلدهم من هجوم إسرائيلي وشيك متصوَّر لمعاقبة سورية بسبب دعمها حزب الله خلال حرب صيف ذلك العام، فقد كانت القضايا الطائفية أقل وضوحًا وكان الناس أكثر تفاؤلًا.

هناك في الأساس سببان لذلك. أولًا، أن الهوية السورية الشاملة تتقوّى عندما تكون هناك حاجة للتكاتف ضد عدو خارجي. هذا هو الحال خصوصًا عندما يكون العدو هو عدو تقليدي، مثل إسرائيل، أو عندما ظن الناس أن سورية هي التالية على قائمة الغزو الأميركي بعد العراق في العام 2003. أخبرني علويّون أنهم في هذه الحالات يشعرون أنّهم أكثر قبولًا، بوصفهم عربًا وسوريين على حد سواء، لأن الهوية السورية تنسخ الهويات الطائفية أمام المصلحة الوطنية. ثانيًا، حين يبدو النظام مدافعًا عن الحقوق العربية، كما فعل خلال حرب حزب الله ضد إسرائيل ذلك الصيف، أو عندما يدعم النظام الفلسطينيين في نضالهم ضد إسرائيل، فإن هذا ينعكس مرة أخرى إيجابًا على العلويين. وهنا تكمن المفارقة. فالعلويون يحسّون بأن مشاعر الناس السلبية من النظام تنعكس ظلمًا على الطائفة بسبب خلفية الرئيس وعلويي السلطة الآخرين؛ في حين يصبح لديهم سبب للفخر بمكوناتهم إذا ما شوهدوا يقاتلون من أجل قضية عربية وإسلامية، وازداد دعم الناس للنظام.

ردود الفعل على الانتصار المتصوَّر لحزب الله على إسرائيل مثيرة للاهتمام في بناء الهوية العلويّة. حظي حزب الله وزعيمه حسن نصر الله بدعم كلي تقريبًا من المجتمعات العلويّة التي التقيتها. لكن مرة أخرى، فإنّ هذا الدعم كان بالحماسة ذاتها بين معارفي المسيحيين السوريين. ولذلك، في رأيي، فقد كان دعمًا لأسباب سياسية وليست دينية. لكنّ حقيقة أن حزب الله حزب شيعي، وأن العلويين أيضًا يعرّفون أنفسهم بأنهم شيعة، أمرٌ أشار إليه بعض مصادري بوصفه ذا تأثير إيجابي في تصورات الآخرين عن العلويين. يوجد تاريخ طويل من العداء للشيعة في العالم الإسلامي السني، وتظن هذه المصادر أن هذا العداء انعكس سلبًا كذلك في العلويين. لكن العداء للشيعة بدأ يتغير مع قيام الثورة الإيرانية، حيث بدأ أهل السنة يحترمون الشيعة لإنجازاتهم (طبعًا ما داموا لا يشعرون بالتهديد). وتعزّز هذا الاحترام مع الموقف

القوي الذي تبنّته إيران وحزب الله ضد اسرائيل على مدى السنوات القليلة الماضية. هذا الربط مع جهة تحمل اسمًا مقاربًا [شيعة علي] نُظر إليه كتعزيز لمزاعمهم بأنّهم مسلمون، على الأقل بين الفئات الأقل تطرفًا من السكان.

بيد أنّ الخطابات العلويّة الداخلية تتأثر بهذه الأحداث أيضًا. فعلى الرغم من أنني لم أصادف أي ادّعاء علويّ بأنّهم غير مسلمين، فإنّ الخطابين العلويين المحددين في هذا الكتاب يختلفان في موقفهما من الإسلام بصورة عامة. أظهر أتباعُ كل من الخطاب الإسلامي (العلوي) والخطاب النقدي (العلوي) شكوكًا كبيرة تجاه الإسلام- نظرًا لسلطة أهل السنة على التعريف- في موضوعات شتى من هذا الكتاب. إنّهم يُنحون باللائمة في هذا على ما يحسّونه من اغتراب إزاء الأغلبية السنية في سورية التي يشعرون أنها لا تقبلهم مسلمين. ويتعزز هذا الاغتراب بفعل التطرف الإسلامي في أماكن أخرى، وخاصّة العراق، الذي يمثّل هوية إسلامية يرون أنها لا تمتّ بأيّة صلة بهويتهم. ويتجلّى تأثير مشاعر الاغتراب هذه أكثر وضوحًا في الخطاب النقدي (العلوي)، حيث يقول كثيرون من مصادري الذين يستخدمونه إنهم يتمنّون لو لم يُعتبروا مسلمين على الإطلاق، واصفين الهوية الإسلامية في نواح كثيرة كسجن، كونها أصبحت دمغة يُدينهم بسببها غيرُ المسلمين، بالتبعات السلبية جميعها التي خلقها الإسلام السني، المحافظ منه أو المتطرف.

ويتخذ الخطاب الإسلامي (العلوي) منظورًا مختلفًا بعض الشيء. إذ تشعر مصادري التي تعتمد هذا الخطاب أيضًا بالقلق إزاء دور التطرف، لكنّهم يبدون أكثر استرخاء في هويتهم كمسلمين. فهم يتحدثون عن أهمية إظهار أن الإسلام هو أكثر من محض فهم المحافظين من أهل السنة، وأن المُثل العليا للنبي يمكن العثور عليها الآن في تسامح بعض الدول الأوروبية، وليس في بعض المجتمعات العربية المتخلفة. لكنّ هذا الاختلاف بين الخطابين ليس مستغربًا. فمصادري التي تعتمد الخطاب النقدي (العلوي) أقل تديّنًا، في حين إن العكس هو الحال بالنسبة إلى أولئك الذين يتبنون الخطاب الإسلامي (العلوي). من الواضح أن انتقاد المرء دينه الخاص أقل قبولًا حين يكون المرء مؤمنًا ورعًا.

امتدادًا لهذا الموضوع، سألت كثيرين من مصادري عن تأثير الصراعات المذكورة أعلاه في الهوية الإسلامية للعلويين. وهنا تتباعد الخطابات، مرة أخرى، في الجواب.

يجيب مصادري من أصحاب الخطاب النقدي (العلوي) بأن العلويين يشعرون أقل بأنهم مسلمين وأقرب إلى المسيحيين بسبب ما يرونه في الخارج. ويقولون إنهم لا يستطيعون الارتباط بمنطق الطريقة الإسلامية في التفكير، وأنّهم يتشاركون القيم مع المسيحيين أكثر مما يتشاركونها مع غيرهم من المسلمين. وبتعبير آخر، فإنهم يؤكّدون على الثقافة أكثر من تأكيدهم على الدين، الأمر الذي يتطابق مع ملاحظاتي على الدين التي أوردتها أعلاه.

أما أصحاب الخطاب الإسلامي (العلوي) فلديهم إجابة مختلفة. هم يؤكدون على تنامي القوة الدينية والسياسية للإسلام الشيعي، وأن هذا يؤثر في العلويين أيضًا. أكّد أحد المصادر تحديدًا على تبعات وتداعيات الطبيعة السرية للدين العلوي. فإن لم تكن ملقَّنًا دينك، لن يتوافّر لك نفاذ إلى الدين العلوي وإلى معتقداته سوى ما تعلمته في المنزل. لذلك فالحل الذي أشار مصدر أكاديميّ من مصادري إلى أنه يلجأ إليه، هو البحث عن المعلومات في أي مكان آخر. يغدو التحوّل، في هذه الحالة، إلى تعاليم السنة والشيعة أسهل من التمسك فقط بما تعلّمه المرء في المنزل. وإذا ما أضفنا إلى ذلك كون النسخة السنّية من الإسلام هي الوحيدة التي يتعلّمها المرء في المدارس، فإن النتيجة تكون مزيجًا من معتقدات الدين العلوي مع تعاليم الطوائف الإسلامية الأخرى.

قيل لي إن هذا ليس بالضرورة أمرًا سيئًا، نظرًا لأن تدبّر المرء وتقصّيه طريقَه الخاص إلى الله هي روح الدين العلويّ. لكنّ كثيرين من مصادري أبدوا قلقهم إزاء هذه الحالة أيضًا لأنهم يخشون أن يعني ذلك أن تتأثر ثقافة العلوي بالطوائف الأخرى. قالت فتاةٌ تحدثت إليها إن العلاقات الوثيقة التي نحتها النظام السوري مع إيران مخيفة. صورة حزب الله وإيران لها تأثير في العلويين، كما تقول. ومع حرية مجيء الإيرانيين إلى سورية لنشر أفكارهم عن الإسلام، فإن العلويين قد يتأثرون بعقيدتهم اللاهوتية. ولكن الأكثر مدعاة للقلق، هو تصلّبهم [الإيرانيين] في أمور المجتمع والثقافة.

الدعم العلوي للنظام

لا يندرج تحت نطاق هذا الكتاب، وليس هدفًا له بحد ذاته، إطلاق تعميمات حول ما إذا كان العلويون عمومًا يدعمون النظام أكثر أو أقل من المجموعات الأخرى في سورية. لكن نظرًا للاستنتاجات البسيطة أحيانًا بأن العلويين عمومًا يدعمونه بوصفهم يلعبون دورًا مهمًا في النظام، فإنني أود أن أنوّع هذه الصورة إلى حد ما.

على الرغم من أن الحديث عن النظام، وخصوصًا مجلس الحكم [20]، شيء يُشعر السوريين معظمهم بالقلق، فقد بنيتُ صورةً شكّلتُها من مجموعة متنوعة من ردود الفعل والتعليقات الحذرة ومن بضع محادثات خاصة. لكن بعد قراءة هذا الفصل سيخفّ وقع المفاجأة من جرّاء الأفكار المذكورة هنا.

بخصوص دعم النظام، فإن لدى مصادري وجهات نظر تتراوح بين الدعم الكامل والثقة المطلقة وصولًا إلى الاشمئزاز الكامل منه. تتكون المجموعة الأولى غالبًا من أناس مسيسين جدًا ويدعمون حزب البعث وأيديولوجيته القومية العربية. يصعب قياس هذه المجموعة، لأنّ الإشادة بالنظام هو ما يفعله السوريون تلقائيًا عند التحدث مع أناس لا يعرفونهم جيدًا ولا يثقون بهم. ويشهد على ذلك استخدام ملصقات وصور الرئيس وعائلته في المحلات التجارية وسيارات الأجرة، وغيرها من الأماكن العامة في سورية. فحتى مصادري الأكثر نقدًا لديهم (إثبات) على دعمهم النظام يعلّقونه على الجدران، وهي استراتيجية وصفها Wedeen (1999) بكونها تمويهًا أمام عيون المتطفلين، نظرًا لأن عدم وضعها يعدّ أمرًا أكثر غرابة من وجودها.

أمّا الفريق الأكثر نقدًا فيتألف من أناس أقل تسييسًا يريدون فقط تغيير الوضع القائم، بغض النظر عن العواقب. هم أيضًا أشخاص أكثر لجوءًا إلى النقد الذاتي، ويولون أهمية أقل للهوية وللتضامن العلوي.

بيد أنّ مصادري معظمهم ينتمون إلى الفئة المتوسطة، وهم أشخاص يرغبون إمّا بإصلاحات واسعة النطاق للنظام الحالي، أو بنظام جديد تمامًا لكن في عالم مثالي.

---

(20) المترجم: ruling cabinet.

التفسير السابق عن نظرة مصادري إلى (علويّة) النظام يعكس كيفية رؤية غالبيتهم الوضع. كثير منهم متشكك للغاية من النظام ونياته، ويرى أنّ سياساته غير مستدامة على الأمد الطويل. وعلاوة على ذلك، يقولون إنهم يريدون إصلاحات ديمقراطية ووضع حد لمحاباة الأقارب والمحسوبية التي تخنق البلاد.

إلاّ أنهم لا يرون أي بديل من النظام الحالي في سورية اليوم، ومن ثم فهم يؤيّدونه بصمت. ويبدو أن هؤلاء المؤيدين الصامتين للنظام يسندون دعمهم السلبي إلى قلقهم مما قد يجلبه أي وضع سياسي جديد. يعود هذا إلى حد كبير إلى خشيتهم من أن يضطلع المتطرفون السنة بدور قوي. فكما لاحظنا، فإن جماعة الإخوان المسلمين تلعب دورًا محوريًا في المعارضة في الخارج، والإشارات التي ترسلها هذه المعارضة بشأن دور العلويين في سورية الجديدة مختلطة. أما بالنسبة إلى أولئك الذين وضحوا أفكارهم، مثل فريد الغادري، فقد كانوا مع طرد العلويين من المناصب الحكومية بدلًا من أفكار التطبيع السلمي للتوازن الطائفي.

ولذلك فإن النتيجة هي حالة يفضل فيها عدد من العلويين نظامًا مختلًا يحمي حقوقهم بوصفهم سوريين، على (شيء آخر) غير معروف. ويُستحسن أن يكون النظام الجديد أكثر ديمقراطية ويمكنه إصلاح الاقتصاد. أما في الوقت الحاضر، فإن أي نظام جديد قد يؤدي أيضًا إلى اضطهاد العلويين وطردهم من مدن سورية.

الخلاصة

أجابني رجل من طرطوس، ردًّا على استفسار طرحته صيف 2006 عن التضامن العلويّ، قائلًا إنّ الهوية العلويّة ليست قوية جدًا، وأن التضامن العلوي يتفعّل فقط حين يتهدّد المجتمع. ومع ذلك، فإن قصص أكثر مصادري تشير إلى أن الخطر يكمن في كل مكان. صحيح أن التهديد مفترض وليس شيئًا عليهم التعامل معه فعليًا، لكنه حقيقي من حيث إنهم سبق أن شعروا بعواقبه منذ 25 عامًا فقط، خلال مرحلة إرهاب جماعة الإخوان المسلمين. فعلى الرغم من الطابع المحظور للقضية، إلا أنها باقية في عقول الناس، مثالًا حيًّا معيشًا ومعاصرًا لسرديّتهم التاريخيّة، لا يستمد قوته

فقط من قربه الزمنيّ، ولكن أيضًا من تأثيره في المجال الخاص، نظرًا إلى أن ثمّة أصدقاء وأقارب قُتلوا خلاله. إنّ سرديّتهم تواكب التجربة التاريخية من حيث تركيزها على الاضطهاد والمجازر، ووصمها بالوحشية والجبن والأساليب الإرهابية.

يشعر العلويون، في الصراعات السياسية السورية، بأنّهم مكروهون من قبل (الآخر) بسبب أخطاء النظام. ويقولون إن حصولهم على أية مكاسب بفضل تماثل مكوناتهم الدينية مع مكونات النظام، هو محض أسطورة. ويطرحون بدلًا من ذلك أنّ المحسوبية واضحة جدًا في العلاقات الشخصية مع العائلات القوية سواء أكانت سنّية أم مسيحيّة أم علويّة، وليس مع الطوائف ذاتها. يقدّم بعضهم مكوناتهم الدينية المشتركة مع النظام لعنةً بدلًا من أن تكون نعمة: «إذا بنيت مدينة، فإنّ قلّة من الناس يسمعون عنها. لكن إذا دمّرت مدينة فإن الخبر يصل إلى الجميع». هكذا وصف أحد مصادري وضع العلويين في سورية. لقد ساعد كثير من العلويين ببناء البلاد بعد الاستقلال، بل عارضوا أنظمة حافظ الأسد وبشار الأسد، لكن كان يكفي أن توجد حفنة ترتكب أعمالًا مشينة كي تلوث سمعتهم جميعًا.

يبدو أن الخطاب الرسمي للنظام نقض نفسه بنفسه وفق التمثيل الذي استخدمه مصادري العلويون. فمن خلال أنّه لم يرق إلى معاييره المتمثلة في المعاملة غير التفضيلية لطوائف على حساب أخرى، فإن المَخرج الممنوح للسنّة لعرض نسختهم الخاصة عن الإسلام في المناهج الدراسية نسخة شرعية وحيدة، وقمع المنظمات الدينية العلويّة، يجعل هذا الخطاب يُبطل نفسه بنفسه. وبدلًا من توفير الأمن للعلويين في سورية المستقبل، فإنّ الانطباع هو أنه على الرغم من إحراز تقدم على بعض المحاور، فإنّ جهل الناس بالعلويين ما يزال شائعًا. وقد تكثّف هذا الشعور بسوء فهمهم، بسبب عدم وجود ممثلين جيدين لهم. أمّا ممثلوهم العامون الوحيدون، أي علويو النظام، فهم لا يمثلون سوى أنفسهم وليس المجتمع العلوي. أضف إلى ذلك إغلاق المجال العام أمام طرح قضايا طائفية، وجعل أي ذكر للاختلافات أمرًا محرمًا إذا صادف أنّها اختلافات طائفية. لذلك فإنّ ثمّة شعورًا واضحًا بالإحباط ينتشر بين مصادري العلويّين لعدم تمكنهم من طرح قضيتهم بحيث يستمع إليها باقي السوريين. لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا الرأي هو رأي الأقلية، إذ إن مصادر هذا الكتاب

معظمها امتنعت عن الحديث في القضايا السياسية. ويستحيل أن نعرف ما إذا كان هذا الصمت يعني دعم النظام وسياساته، أو الخوف من النقد.

بإيجاز، فإن مصادري تأمل- من حيث المستقبل السياسي- بأن تسير الأمور نحو الأفضل، وألا يكون لمخاوفهم من المستقبل أساس من الصحة. ولكن على حد تعبير الفتاة المذكورة سابقًا في توقع مجازر جديدة: «إذا سارت الأمور نحو أسوأ الأسوأ، فنحن مستعدون للدفاع عن أنفسنا وعما نؤمن به».

الفصل الثامن: خلاصات

يمكن لمن يزور سورية أول مرة أن يعيش مجتمعًا متسامحًا، تتعايش فيه الطوائف جنبًا إلى جنب، من دون احتكاكات ملحوظة. هذه هي الحال أيضًا في الواقع. ولكن الناس بمحض أن يتجاوزوا الخطاب الرسمي الذي يستندون إليه غريزيًا عند الحديث عن القضايا الطائفية، فإنّهم يعيشون وجوهًا أكثر للواقع.

وقد قسّم هذا الكتاب هوية العلويين وفقًا لكيفية تحدّثهم عن تاريخهم ومعتقداتهم، وعن مجتمعهم، وعن الوضع السياسي في سورية. بحيث إننا إذا نظرنا إلى هذه القضايا كلها في آن معًا تبدّت لنا مسائل جامعة تتجسد في تصور العلويين عالمَهم.

الهيمنة السنّيّة

ما يتّضح أكثر- كلما تحدث مصادري عن نفسها- هو كيف أنّ هويّتهم تتشكل بفعل الهيمنة السنية. وعلى الرغم من اختصام الخطابين العلويين مع الخطاب الرسمي، فإنّهما مبنيّان أساسًا بالتعارض مع خطاب أهل السنّة. وفي حين إنّ هذا الأمر توضّح لي فقط خلال العمل النهائي على التحليل، فإنّ طريقة وصف العلويين جماعتهم بالمصطلحات الدينية تدل على موقف قريب من الموضوعية. وكما أوضحت في الفصل الثالث، فالموضوعية هي توسيع الهيمنة إلى ما يُرى على أنه (طبيعيّ). إذ لا تتضح قوة الخطاب، ولا تُلمس، إلا عبر حقيقة أن الوضع القائم ليس محطّ تساؤل. هذا لا يعني أنه لا يوجد اختصام ضمن الهيمنة السنية. وبحسب ما بيّنتُ في الفصل الرابع، فإن ثمّة معركة قائمة بين مختلف طرق فهم الإسلام السني، ولكن فقط ضمن حدود الهيمنة. ومع ذلك، فإنّ حالة (شبه الموضوعية) تغدو أكثر وضوحًا عندما يلعب بقواعدها أكاديميون ليسوا جزءًا من الخطابات. عندما خَلُص بابيس (1990) وآخرون

إلى أن العلويين هم (بالتأكيد ليسوا مسلمين) (راجع الصفحة 2)، فذلك لأنهم أنفسهم كتبوا ذلك من خلال الهيمنة وتعرضوا لقوة التعريف التي تتضمّنها.

توجد بالطبع هيمنة ثانية تتخذ شكل الخطاب الرسمي، ولكنني اخترت ألا أسميها هيمنة، إذ لا يبدو أن لها قوةً سوى على السطح. إنّها هيمنة نُصبت مع تنصيب نظام حافظ الأسد، من خلال تدخل مهيمن ناجم عن تداخل خطابات سنية وغير سنيّة في سورية، يقيد بعضها بعضًا. فقد كان النظام، باستخدام السلطة الموضوعة تحت تصرفه، قادرًا على فرض هوية شاملة تهدف إلى أن تحل محلّ الهويات الطائفية المتخاصمة. لكنْ يبدو أنّ هذا الخطاب، وخصوصًا الهويات داخله، لم يحظ باحترام واسع، وتعرّض لطعن النصوص المخفية ليس فقط لدى العلويين، ولكن ربما أيضًا لدى السنّة. وتتجلّى قوة تأثير الهيمنة السنية على الخطاب الرسمي في نفيها أي تنوع إسلامي في سورية، وتقديم الإسلام السني تفسيرًا شرعيًّا وحيدًا للإسلام.

هذا في حد ذاته يقوض الخطاب الرسمي ويقلل من شرعيته. ذلك أن السلطة التي ألحقها هذا الخطابُ بالهيمنة تعني أنه يرفض الأقليات التي يدّعي أنها يحتويها. من وجهة نظر العلويين، فإنّ الخطاب الرسمي ينفي نفسه عندما يدعي أن العلويين جزء من الإسلام، ويصوّر في الوقت نفسه الإسلام على أنه لا شيء سوى الإسلام السني. ويتكثف هذا النفي عبر المزاعم الأخرى التي تقول إنّ العلويين مقبولون من جانب المسلمين غير العلويين في سورية، خاصة وأن العلويين معظمهم يرون أن العكس هو الصحيح، على الأقل بين قطاعات قوية من المجتمع السني. أضف إلى ذلك إنكار وجود مذهب علوي مستقل في سورية حتى من قبل أفراده في السلطة.

تعود نشأة الهيمنة السنية إلى الانقسام بين سنة الإسلام وشيعته في القرن الأول الهجري. لم تكن الهيمنة، بطبيعة الحال، ثابتة على الإطلاق؛ لكنّها بنظر العلويين سيطرت على سورية سيطرةً مستمرةً تقريبًا منذ ذلك الوقت. بهذا، يصبح كل التاريخ الإسلامي تاريخًا سياسيًا وموضع طعن ومحلّ نزاع، لدرجةٍ يبدو معها القول المأثور الذي أوردته في بداية هذا الكتاب، والمنسوب إلى كعب الأحبار، قولًا بريئًا جدًا بذاته. لكن حين سألت سيّدةً من مصادري عنه أشارتْ إلى أن القصد الخفيّ وراء هذا القول هو ترسيخ السلطة السنية في سورية عندما تولى الخليفة معاوية منصب زعيم

المجتمع الإسلامي بعد اغتيال علي؛ فأهل السنّة يفسّرون الإسلام بما يتلاءم مع أهدافهم السياسية الخاصة من الغزو والحروب، بدلًا مما نراه نحن العلويين رسالة سلام حقيقية للدين. لذلك فإن القول يشير إلى (حقيقة) الإسلام كما طرحته الدولة الأموية التي اتخذت من دمشق عاصمة لها، ما يعني أن مؤامرةً كبيرةً ضد الإسلام، اتخذت شكل الإسلام السني، انتصرت وخطفت التاريخ. وأنّ الإمبراطوريات السنية اللاحقة جميعها واصلت هذه المؤامرة، بما في ذلك الإمبراطورية العثمانية وسياستها تجاه الشيعة والعلويين. وأنّ السنّة، عبر امتلاكهم قوة التعريف، جعلوا مصطلحات الإسلام السني ومفرداته عن نفسه وعن غيره هي المصطلحات التي يستخدمها المسلمون جميعًا وغير المسلمين على حد سواء، ومن هنا احتفظوا لأنفسهم باسم (أهل السنّة)، أي أولئك الذين يحافظون على التقاليد، في ما وصموا الأقليات بتسميات تعبّر عن انحرافها عنها.

بيد أن وجود الهيمنة السنية لا يعني أن العلويين، بالتعريف، مرفوضون من الإسلام. بل يعني أن الهيمنة تبني الإسلام المقبول والإسلام غير المقبول. فما دام العلويون ملتزمين بالقواعد التي يُعتقد أنها تجعلهم مسلمين، فإن بمقدورهم تعريف أنفسهم على هذا النحو.

الخطابان العلويّان الإسلامي والنقدي

لا يملك العلويون، تبعًا لما سبق، سوى خيارين في وجه الهيمنة؛ إما التماهي بذواتهم/ مواقع ذواتهم Subject Positions أو الاعتراض عليها. وعلى الرغم من أن هناك بالتأكيد علويين يختارون هويةً تستنطق الهوية الإسلامية، فهذا ليس حال العلويين الذين تحدثت معهم. إنهم يعارضون الهيمنة، ولكن ضمن حدود الهيمنة. هذه هي (معاداة التماهي)، وهي تعني أنهم لا يرفضون الهيمنة بوصفها هيمنة، إنّما فقط يحاولون تحسين منزلتهم في إهابها. هذا النمط من المقاومة نموذجي جدًا لدى الخطاب الإسلامي (العلوي)، الذي يدعي أنه لا يوجد تعارض بين رسالة الإسلام، كما يعبّر عنها القرآن من جهة، والمعتقدات العلويّة من جهة أخرى. فمن خلال

التأكيد على دور القرآن في الإسلام، يستخدمون التعاليم الرئيسة في الإسلام السني لتقويض منطق العناصر الأكثر تطرفًا في تلك الطائفة، الذين يولون أهمية كبيرة لعلماء الدين الإسلامي الذي جاؤوا لاحقًا. عبر انتقاد هذه الإضافات اللاحقة، ويزعمون أنّها باتت أكثر قداسة من القرآن نفسه، يضعون أنفسهم مباشرة في قلب العقيدة الإسلامية القائمة على السلام والتسامح، وأنّ الله هو الحكَم الوحيد. بذا يصبح الإسلام السني مشروعًا سياسيًا للهيمنة ولقمع جميع أولئك الذين يشككون بحق أهل السنة في قيادة المسلمين جميعهم.

وتتجلّى معاداة التماهي أيضًا في الخطاب النقدي (العلوي) الذي يحارب كذلك الهيمنة داخل حدودها. غير أن هنالك أيضًا عناصر من رفض التماهي في أجزاء من هذا الخطاب، وذلك في رفضه الإسلام المقبول برمّته. وكما ذكرتُ، فإن هذا الرأي هامشي جدًا بين مصادري، لكن ثمّة من يضعون أنفسهم خارج الهيمنة. هم حتى لا يحاولون جعل وجهات نظرهم أكثر قبولًا في المنظور الإسلامي، قائلين أساسًا إن لديهم الحق في أن يكونوا مسلمين وعلويين في آن معًا، بغض النظر عن مواعظ أهل السنة. هم أكثر حرصًا على تعريف طائفتهم بمصطلحاتهم، والاعتماد على خطابات أخرى غير الخطابات الإسلامية. لهذا فإنهم على استعداد لأن يستدعوا طواعيةً تأثيرات ما قبل الإسلام من الفلسفة اليونانية، ولا يرون في هذا تعارضًا مع إطلاقهم على أنفسهم اسم مسلمين. يرى هذا الرأي في الدمغة الإسلامية عائقًا أمام وجهات نظرهم بسبب أن الهيمنة هي التي تعرّف الإسلام. لذلك يعترف أحد مصادري بأمنياته لو أن العلويين لم يسموا أنفسهم مسلمين، كما هو الحال مع الطائفة الدرزية في إسرائيل (لانديس 2003). لو كان ذلك هو الحال، لنعموا بالتأكيد بمزيد من حرية التعريف، لكن كانوا سيصبحون في الوقت نفسه مواطنين من الدرجة الثانية في سورية الإسلامية.

والخطابان حاضران في نصوص مخفية، بمنأى عن أنظار المهيمن. وبوصفهما يشكّلان تهديدًا للاستقرار الاجتماعي، فلا توجد ساحة لنزال خطابيّ بينهما؛ فهما مبنيّان بطريقة متعارضة بين العلويين فقط. لذا فإن الإخفاء عنصر مركزي للنص العلوي المخفي. على الرغم من أن النظام يمثل التهديد الأكثر إلحاحًا وظهورًا وراهنيّةً في قدرته على استخدام القوة لدعم وجهات نظره، إلا أنّ ما بنوه بوصفه التهديد الأكبر،

على الرغم من أنه قائم أكثر على الافتراض، هو الطائفة السنية في سورية. الهيمنة صارمة جدًا، وتبعات مخالفتها مخيفة جدًا، بحيث إن العلويين يقون أنفسهم من احتمالات المستقبل. يصبح دور النظام في هذا الأمر مدافعًا عن الهيمنة السنية في مأسسة هيمنته. هذا الدور يزيد من الخطر الداهم، لعدم توافّر مجال للمناقشة المفتوحة. ومن شأن سياسة النظام العلمانية أن تفتح المجال لأجزاء من النص المخفي، على الأقل تلك التي تعدّ الأكثر قبولًا للطرف المهيمن.

من الخطاب إلى الهوية

ما الذي تعنيه هذه الخطابات بالنسبة إلى الهوية العلويّة؟ في الواقع فإنّ الخطابات تبني الهوياتِ. فالهوياتُ على هذا النحو هي نتاجُ خطاباتٍ تبني الواقع اجتماعيًا. وعندما تُبنى الخطابات العلويّة كخطابات مضادّة للهيمنة السنية، فهذا يعني أن الهوية العلويّة مبنيّة بالطريقة ذاتها. المثال على ذلك هما الخطابان اللذان تناولهما هذا الكتاب. أما على مستوى الهوية الجماعية فهي مبنيّة في الواقع، بوصفها تمثيلًا لـ (نحن) و(هم)، حيث غالبًا ما يشكل أهل السنة الجماعةَ التي يعرّف بها العلويون أنفسهم من خلال العلاقة معها. فالسنّة هم الخارج المؤسس للعلويين، ويمثّلون كل ما ليس العلويون عليه. هذا الخارج المؤسس (Constitutive Outside) هو أكثر من محض لا-علوي non-Alawi؛ بل هو معاداة العلوي anti-Alawi. وهذا ما يحدد ملامح الاختصام الواضح جدًا، بسبب أنه يمثل انسداد الهويات. من خلال وجودها، فإنّ الهويّة السنية تعرقل الهوية العلويّة وتعيق إغلاقها. ويعمل هذا الأمر، بطبيعة الحال، بالطريقة ذاتها في الهوية السنية، حيث هوية العلويين وغيرها من الهويات الإسلامية المتنافسة هي معادية للسنّة، ويسدّون الهوية السنيّة. كان تدخل الخطاب الرسمي هو رد الفعل على هذا الاختصام، ولكنه لم ينجح إلا سطحيًا. والآن، يجري بناء الهوية العلويّة بعيدًا عن أنظار العموم، وعلى شكل نصوص مخفية.

بيد أنّ خصوصية الهوية العلويّة تتمثّل في مستوى التهديد الذي تشعر به منـ (هم). فالسنّة ليسوا فقط متعصّبين ومحافظين اجتماعيًا، إنّهم أيضًا يكرهوننا (نحن). وتتبرهن

هذه الكراهية من خلال السرديّة التاريخيّة التي تركز على التجارب المؤلمة طوال قرون من الاضطهاد والمجازر تحت حكم السنة. وتأكّد استمرار فاعليّتها في انتفاضة جماعة الإخوان المسلمين، واستخدامهم بروباغاندا طائفية مسعورة ضد العلويين. وكذلك الآن، وفي ما تتعزز قوة الإسلام السياسي مرة ثانيةً في أنحاء العالم العربي جميعها، بما في ذلك داخل سورية، مُسفرًا عن انبثاق لميليشيات وقوّات مسلّحة، فإنّ هذا لا يعزّز سوى الخوف والمقاومة التي يخلقها.

ومن ثم فإنّ الخوف يوجّه الهوية العلويّة لدرجة أن العلويين نزلوا تحت الأرض لإخفاء معتقداتهم، وحتى كجماعة. لقد أدّى الخوف تاريخيًا بالعلويين إلى اضطرارهم لأن يُستوعَبوا في المجتمعات السنية، لأنهم أخفوا هويتهم حتى عن أبنائهم. لكنّهم وجدوا أنفسهم الآن في موقف يدعو للسخرية، إذ يُفترض أنّهم في السلطة على اعتبار أنّ شخصيات النظام الرئيسة، بما في ذلك رئيس الجمهورية، علويون. بيد أنّ هذا لا يضيف إلا لمشاعر العلويين الدفاعيّة، لأن أهل السنة كسبوا بطاقة أخرى، وهي سياسيّة هذه المرة، في ما يظن أنّها كراهية سياسية ضدهم. ومن ثم فإن الكثير من بناء الهوية العلويّة يتعلّق بدحض الأساطير كلها التي يظنون أن غيرهم من السوريين يؤمنون بها. وهذا يتعلق في الغالب بمدى إثراء العلويين أنفسهم بوصفهم طائفة بسبب ارتباطهم بالنظام.

في الختام

أُجريتْ بحوثٌ كثيرة على منطقة الشرق الأوسط، يؤخذ عليها أنها تتمحور كثيرًا حول الصراع. وإذا جاءت نبرة هذا الكتاب (صراعيّة) فعلًا، فإنّ هذا لا يعني أن العلاقة العلويّة السنية هي بالضرورة علاقة صراع فحسب. فالهوية العلويّة ليست قوية بمعنى أنها هويّة تنظّم تجارب الناس اليومية، أو تجعلهم يعملون بصفتهم جماعة. لكنها هويةٌ ملاذ، بمعنى أنّها تغدو مهمّة جدًا عندما يشعر الناس بالخطر. ما من صراع على السطح. ومع ذلك، فإن طريقة بناء الهوية العلويّة تبيّن أن هناك شكوكًا عميقة الجذور حيال أهل السنة ونواياهم في إيجاد نظام اجتماعي مختلف مستقبلًا.

لهذا السبب يرى بعض العلويين أن عليهم الانفتاح الكامل وكشف كل شيء عن معتقدات دينهم، مهما كانت النتيجة. وهذا من شأنه على الأقل تمهيد الطريق لإجراء مناقشة طائفية مفتوحة قبل أن يفوت الأوان فتقرر الأساطير رد فعل أهل السنة. ويكتسي هذا الأمر أهميةً متزايدة الآن، لأن الهوة بين المسلمين السنة والشيعة تزداد اتساعًا وعمقًا وعنفًا مع احتدام الحرب الأهلية الطائفية الناشبة في العراق، وتداعياتها في أجزاء أخرى من الشرق الأوسط. هذا لا يعني أن سورية سوف تواجه مشكلات مماثلة، ولكن إذا جاء وقت الحسم فستكون الهويات الطائفية قوية في التعبئة السياسية، علاوة على من سيُنظر إليه بوصفه عدوًا.

المراجع

- Abbott, H. Porter. 2002. The Cambridge Introduction to Narrative. Cambridge University Press.
- Antoun, Richard, T. 1991. Ethnicity, Clientship, and Class: Their Changing Meaning. Antoun, Richard T & Donald Quataert (eds). Syria: Society, Culture, and Polity. State University of New York Press.
- Atkinson, Paul & Martyn Hammersley. 1998. Ethnography and Participant Observation. Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln (eds). Strategies of Qualitative Inquiry. Sage Publications, London.
- Batatu, Hanna. 1999. Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics. Princeton University Press, Jew Jersey.
- Berg, Bruce L. 2004. Qualitative Research Methods for the Social Sciences. Pearson, London.
- Breuilly, John. 2000. Approaches to Nationalism. Hutchinson, John and Anthony D. Smith (eds). Nationalism – Critical Concepts in Political Science. Routledge, London.
- Burr, Vivien. 1995. An introduction to Social Constructionism. Routledge, London. Calhoun, Craig. 1997. Nationalism. University of Minnesota Press, Minneapolis. Choueiri, Youssef M. 2000. Arab Nationalism – A History. Blackwell, Oxford.
- Cleveland, William L. 1994. A History of the Modern Middle East. Westview Press, Oxford. Cobley, Paul. 2001. Narrative. Routledge, London.

- Cook, Ian. 1997. Participant observation. Flowerdew, Robin & David Martin. Methods in Human Geography: A Guide for Students Doing a Research Project. Longman, Harlow.
- Van Dam, Nikolaos. 1989. Review of Gregor Voss: "Alawiya oder Nusairiya?": Schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik. Untersuchung zu einer islamitischpolitischen Streitfrage. Die Welt des Islams, New Ser., Bd. 29, Nr. 1/4. Pp 207-209.
- Van Dam, Nikolaos. 1996. The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'th Party. I.B.Tauris Publishers, London.
- Dawisha, Adeed. 2003. Arab Nationalism in the Twentieth Century – From Triumph to Despair. Princeton University Press, New Jersey.
- Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln. 1998. Introduction: Entering the Field of Qualitative Research. Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln (eds). Strategies of Qualitative Inquiry. Sage Publications, London.
- Fisk, Robert. 2006. The Great War for Civilisation: The Conquest of the Middle East. Rev.ed. Harper Perennial, London.
- George, Alan. 2003. Syria: Neither Bread nor Freedom. Zed Books, London.
- Guba, Egon G. & Yvonna S. Lincoln. 1994. Competing Paradigms in Qualitative Research. Denzim, Norman K. & Yvonna S. Lincoln (eds). Handbook of Qualitative Research. Sage Publications, Thousand Oaks.
- Hammersley, Martyn and Peter Atkinson. 1996. Feltmetodikk. Ad Notam Gyldendal, Oslo. Hinnebusch, Raymond A. 1991. Class and State in Ba'thist Syria. Antoun, Richard T &
- Donald Quataert (eds). Syria: Society, Culture, and Polity. State University of New York Press.

- Hinnebusch, Raymond. 2001. Syria: Revolution from above. Routledge, London.
- Hodgkin, Katharine & Susannah Radstone. 2003a. Introduction: Contested Pasts. Hodgkin, Katharine and Susannah Radstone (eds). Contested pasts: The Politics of Memory. Routledge, London.
- Hodgkin, Katharine & Susannah Radstone. 2003b. Patterning the National Past: Introduction. Hodgkin, Katharine & Susannah Radstone (eds). Contested pasts: The Politics of Memory. Routledge, London.
- Howarth, David & Yannis Stavrakakis. 2000. Introducing discourse theory and political analysis. Howarth, David, Aletta J. Norval & Yannis Stavrakis (eds). Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonies and social change. Manchester University Press.
- Johnston, R. J. Et al. (eds) 2000. The Dictionary of Human Geography – 4th edition. Blackwell Publishers, Malden, MA.
- Jørgensen, Marianne Winther & Louise Phillips. 1999. Diskursanalyse som teori og metode. Roskilde universitetsforlag.
- Kedourie, Elie. 1960. Nationalism. Hutchinson & co., London.
- Khoury, Philip S. 1991. Syrian Political Culture: A Historical Perspective. Antoun, Richard T. And Donald Quataert. Syria: Society, Culture, and Polity. State University of New York Press.
- Khuri, Fuad I. 1991. The Alawis of Syria: Religious Ideology and Organization. Antoun, Richard T & Donald Quataert (eds). Syria: Society, Culture, and Polity. State University of New York Press.
- Kramer, Martin. 1987. Syria's Alawis and Shi'ism. Martin Kramer (ed.). Shi'ism, Resistance and Revolution. Mansell, London.

- Landis, Joshua. 2003. Islamic Education in Syria: Undoing secularism. Paper prepared for the conference 'Constructs of Inclusion and Exclusion: Religion and Identity Formation in
- Middle Eastern School Curricula'. Watson Institute for International Studies, Brown University.
- Leverett, Flynt. 2005. Inheriting Syria: Bashar's Trial by Fire. Brookings Institution Press, Washington D.C.
- Momen, Moojan. 1985. An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism. Yale University Press, London.
- Natter, Wolfgang & John Paul Jones III. 1997. Identity, Space and other Uncertainties. Benko, Georges & Ulf Strohmayer (eds). Space and Social Theory. Interpreting Modernity and Postmodernity. Blackwell, Oxford.
- Nome, Frida. Unpublished. Strained Harmony: Religious Diversity in Syria.
- Norval, Aletta J. 2000. Trajectories of future research in discourse theory. Howarth, David, Aletta J. Norval & Yannis Stavrakis (eds). Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonies and social change. Manchester University Press.
- Peet, Richard. 1998. Modern Geographical Thought. Blackwell, Oxford. Pipes, Daniel. 1990. Greater Syria. Oxford University Press.
- Schwandt, Thomas A. 1994. Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry. Denzim, Norman K. & Yvonna S. Lincoln (eds). Handbook of Qualitative Research. Sage Publications, Thousand Oaks.
- Scott, James C. 1990. Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. Yale University Press, New Haven.
- Smith, Anthony D. 1991. National Identity. Penguin, New York.

- Smith, Anthony D. 1999. Myth and Memories of the Nation. Oxford University Press. Smith, Anthony D. 2003. Chosen Peoples. Oxford University Press.
- Thagaard, Tove. 2003. Systematikk og innlevelse: En innføring i kvalitativ metode. 2. Utgave. Fagbokforlaget, Bergen.
- Torfing, Jacob. 1999. New Theories of Discourse: Laclau Mouffe and Žižek. Blackwell, Oxford.
- Valentine, Gill. 1997. Tell me about...: using interviews as a research methodology. Flowerdew, Robin & David Martin. Methods in Human Geography: A Guide for Students Doing a Research Project. Longman, Harlow.
- Wedeen, Lisa. 1999. Ambiguities of Domination. Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria. The University of Chicago Press.
- Wodak, Ruth et al. 1999. The Discursive Construction of National Identity. Edinburgh University Press.